Bibl. Mont.
4134

4134_ Bibl. Mont

Kritik der Schrift

Darstellung des Wesens der Philosophie

des Herrn

Friedrich Köppen

von

Friedrich Schafberger

nebst

Darlegung der eignen Ansichten des Verfassers.

Nürnberg 1813
bei Johann Leonhard Schrag.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Wenn ein junger Mann, dessen Name noch unbekannt ist den Meßkatalogen, als Rezensent gegen einen bekannten, auch hin und wieder in Litteratur-Zeitungen lobgepriesnen Schriftsteller auftritt, so kann er die Rechtfertigung dieses Unternehmens nicht wohl umgehen. Denn erstlich wird überhaupt das besser wissen Wollen selten verziehen; zweitens scheint es inhuman, ja vielleicht blos Ausbruch windiger Selbstgefälligkeit, gegen Andre ins Feld rücken und ihre wissenschaftlichen Ansichten beklassen, ehe man noch seine eignen geltend gemacht. Einen solchen Verdacht abzuwenden sehe ich mich zur klaren Entwicklung der Gründe gedrungen, woraus die nachstehenden Blätter ihr Daseyn geschöpft. Sie liegen nur im Charakter und in der Wirksamkeit der Philosophie, welche ich zum Gegenstand der Beurtheilung wählte.

Obgleich Wahrheit schon an sich die Wichtigkeit hat, daß Jedem ihre Ausssprechung Pflicht ist, (weil nämlich der Mensch nicht blos das Wahre erkennen, sondern auch nach der Ueberzeugung,

die er davon trägt, handeln muß); so kann doch die Vertheidigung derselben in einem besondern Falle nur dann nöthig werden, wenn dieser eine allgemeine Bedeutung offenbart; also die Kritik der Philosophie eines Individuums nur dann, wenn diese einen unläugbaren Einfluß auf ihr Zeitalter gewonnen. So verhält es sich aber mit Hrn. Köppen's Philosophie. Sie ist, wie ihr Darleger selbst äussert, dieselbe mit der des Hrn. Friedrich Jakobi. Welchen Anhang aber die Ansichten des Letztern in Teutschland erwarben, ist bekannt. Nicht unbekannt ist ferner, daß durch Hrn. Köppen's individuelle Verhältnisse dessen Philosophie nicht blos als schriftliche, sondern auch als mündliche Lehre wenigstens negativen Einfluß behauptet auf die Bildung der Jugend des Vaterlandes, welches ich freudig das meinige nennen darf; daß sie dieser als Grundlage der reifenden Gesinnung, als Maßstab des männlichen Wirkens sich einspricht. Der Geist einer solchen Philosophie indeß, welcher, indem sie thätig die Gegenwart ergreift, überdieß das sicherste Mittel geworden sich der Zukunft mitzutheilen, fodert meines Erachtens allerdings eine zwar unbefangene aber gründliche Prüfung.

Worin besteht nun der Geist der Philosophie, gegen die ich hier mich zu erklären genöthigt fand? — Es sey mir erlaubt das, was dieser Blätter Folge

bewahrheitet, dem Leser zur Durchschauung des Ganzen in einen vorläufigen Umriß zu fassen.

Gern schließt das unbefangene Gemüth sich auf, wenn freundliche Gestalten ihm winken, deren einnehmender Gruß ihm die stille Verheissung eines würdigen Bewußtseyns seiner selbst gewährt. Forschen wir demnach zuerst um die Hülle, worin der Geist des von Hrn. Köppen dargelegten Systems sich verkörpert, so erscheint sie beym ersten Blicke allerdings anziehend.

Nicht mit einer Analyse der todten Formen des Wissens will Hr. Köppen seine Leser hinhalten; er will ihnen unmittelbar den Kern und die Tiefe der Einsicht aufschliessen, damit sie wie durch göttliche Inspiration des Wesens der Philosophie theilhaftig werden. Freyheit ist das Panier, das er aufsteckt; sie ist ihm das Unbedingte im Menschen; das Vermögen, durch sie Verhältnisse hervorzubringen, nennt er Persönlichkeit. Die Ueberzeugung, Freyheit sey das Unbedingte, wird ihm nicht durch Vermittlung der reflektirenden Erkenntniß erlangt, sondern spricht sich unmittelbar aus durch die Magie des Glaubens, der im Gefühl sich verkündigt.

Welch reizende Dinge werden uns da verheißen! Es ist so angenehm, Alles auf einmal ohne Kopfbrechen und ganz untrüglich zu besitzen; so angenehm, sich unbedingt frey wissen, nicht erst Gesetze des Be-

wußtseyns erforschen müssen, sondern sie durchaus zu eignen Zwecken als gültig aufstellen können; so angenehm, ohne sich langweilige verständige Rechenschaft zu geben von seinem Thun, darin vielmehr ganz seinem Gefühle folgen und handeln dürfen, wie es das Herz gebeut.

Allein der schmeichelnde Köder individueller Wünsche, den diese Philosophie ausstreut, wird schnell fühlbar als betäubendes Gift eines Widerspruchs, welcher tödtlich in des Gemüthes Tiefe hinab dringt. Hr. Köppen kann selbst nicht läugnen, daß, wenn das Individuum, in Verhältniß tretend mit Andern seines Gleichen, die Idee der unbedingten Freyheit zu realisiren versucht, ein unvertilgbarer endloser Kampf in der Geschichte entspringe. Freylich nennt er's einen dauernden Kampf des Guten und Bösen; allein, worin Gut und Bös bestehe, dieß, sagt er, lasse sich nicht begreiflich machen, es entziehe sich der Allgemeinheit des Verstandes und beruhe lediglich auf der subjektiven Entscheidung des Gefühls.

Zwar ist deutlich, daß durch diese Erhebung der Subjektivität des Gefühles zur Unbedingtheit alle allgemeine Wahrheit des Erkennens und Handelns zu Grunde geht. Doch als vielgewandter Mann weis der Verf. des Werkes diese Schwierigkeit mit einer andern zu bedecken, mittels der Annahme: die Freyheit habe ein Schicksal eingesetzt, womit sie im Kampfe stehe. Dadurch gewinnt die Freyheit wieder all-

gemeine Gültigkeit, sie gewinnt Objektivität, — weil jetzt die Selbstständigkeit des Individuums gar verschwindet. Der Mensch erscheint nur als bloßes Substrat, in welchem die Freyheit mit dem Schicksal Krieg führt. Je nachdem eben in Einem die erstere oder letztere der beiden streitführenden Mächte das Primat behauptet, je nachdem wird sein Thun Gestalt haben.

Der hier dargelegte Kunstgriff, vermög welchem zuerst die Uebereinstimmung des persönlichen Wirkens mit sich selbst, dann aber vielmehr der Kampf des allgemeinen Thuns als das Unbedingte ausgesprochen wird, zeigt sich gleicherweise in der Ansicht von der Beschaffenheit des menschlichen Erkennens.

Man findet natürlich widersprechend, daß die unbedingte Freyheit das Schicksal, als das Bedingte, eingesetzt habe, und doch mit demselben fortlaufend sich in Widerstreit befinde, so daß all ihr Thun nur ein Bekämpfen des Schicksals scheint. Der Verf. rechtfertigt sich antwortend: Freyes Wirken sey nothwendig unbegreiflich; der schwache Sterbliche vermöge nicht die Geheimnisse des Himmels aufzuhellen, u. s. w. Dabey setzt ihn jedoch auch das Bedürfniß eines vermittelten Wissens in keine Verlegenheit. Neben den Ideen, spricht er, die sich uns unmittelbar im Gefühl verkündigen, werden wir eben so unmittelbar einer äussern Welt bewußt durch Anschauung. Idee und Anschauung geben alles; jedoch die Ver-

hältnisse des Gegebenen lege der Begriff aus. Den Maßstab zu dieser Auslegung schöpfe er aus den unbegreiflichen Ideen. Gleichwie nun die Freyheit nach Hrn. Köppen sich als Vermögen, Zwecke zu setzen, kund giebt; so wird auch jede einzelne Idee nur durch den besondern Zweck, den das Individuum sich vorsetzt, offenbar. Dadurch gewinnt freylich das Erkennen Wahrheit; allein blos subjektive. Es heißt nämlich: insofern dieser und jener Zweck meines Ich gelten soll, können diese und jene Verhältnisse nicht anders beschaffen seyn. Um nun dem Bewußtseyn auch eine objektive Seite zu erhalten, ermangelt Hr. Köppen nicht, zugleich die entgegengesetzte Ansicht durchzuführen, vermög welcher nicht die Gültigkeit des individuellen Wissens, sondern vielmehr der allgemeine Kampf der Elemente der Wahrheit, nämlich der Idee, des Begriffs und der Anschauung sich als Inhalt des Erkennens bewährt. Er läßt diese Elemente sich gegenseitig negativ verhalten, sich einander läugnen, wodurch das Resultat zum Vorschein kömmt: der eigentliche Geist des Wissens sey objektive Unwissenheit in Ansehung des Wahren.

Manche Leser dieser Vorrede wird es bedünken, als könne die von Hrn. Köppen dargelegte Philosophie doch unmöglich so sehr inkonsequent seyn, wie wir sie hier schildern. Wir versichern, daß ihr die größte Consequenz zu Grunde liegt. Das Thema, wovon der Verf. ausgieng, ist: Ich will mir ein

Vermögen zuschreiben mit unbedingter Willkühr Zwecke einzusetzen. Um diesen grundlosen, durch keine Erkenntniß zu rechtfertigenden Willen philosophisch zu entwickeln, mußte er zuerst eine unbedingte, der Erkenntniß unzugängliche Freyheit als Vermögen der Zwecksetzung annehmen, alsdann, um ein Substrat zu gewinnen, worin die Zwecke Realität erlangen, mußte er behaupten, seine unbegreifliche Freyheit habe unbegreiflicherweise eine Natur oder Nothwendigkeit eingesetzt. Dieß unbegreifliche Verhältniß zwischen Freyheit und Natur mußte er nun in den Menschen verlegen und es dessen Individualität ausmachen lassen. Er mußte nachweisen, wie der Mensch dieß Verhältniß selbst auf die angezeigte Art in sich finde, und also behaupten, der Mensch habe erstlich ein unbegreifliches Organ für die unbegreifliche Freyheit, Vernunft genannt; zweytens, er habe ein eben so unbegreifliches Organ für die unbegreiflicherweise erschaffene Nothwendigkeit, Sinn genannt; drittens endlich besitze er noch ein Organ, Verstand genannt, welches unbegreiflicherweise das Verhältniß zwischen Freyheit und Nothwendigkeit begreiflich mache. Jetzt kam aber das schwierige Geschäft, das Verhältniß der unbedingten Freyheit zu sich selbst im gegenseitigen Wirken der Individuen zu bestimmen. Jeder Mensch sollte das Verhältniß einer unbedingten Zwecksetzung im bedingten natürlichen Daseyn geltend machen; dadurch fand aber nothwendig der

Verf. alle miteinander im Widerstreit, und mußte folglich behaupten, dieß rühre aus einem fortlaufenden in keiner Zeit zu endigenden Kampfe der Freyheit mit der durch sie erschaffenen Nothwendigkeit her; obwohl solch ein Kampf aller Begreiflichkeit zuwiderlaufe, so wisse er doch ganz gewiß, es verhalte sich einmal nicht anders, und dieß zwar unbegreiflicher Weise, weil sonst begreiflicher Weise die ganze Philosophie des Dualismus zu Grunde gehen müßte, was für ihn, Hrn. Verf., ganz und gar nicht begreiflich wäre.

Aus dem eben Gesagten erhellt die Consequenz des Verf. in Durchführung seines Themas. Das Unphilosophische seiner Philosophie aber, das πρῶτον ψεῦδος, an dem sie krankt, besteht darin, daß er eine unerweisliche Voraussetzung machte, und was als Folge derselben sich ergab als Grund hinstellte. Weil nun Hr. Köppen solch ein πρῶτον ψεῦδος, solch ein unerweislich Thema seinem Philosophiren bewußtlos untergelegt hat, hat er sich selbst den Weg zur Wahrheit verstellt. Daher sehen wir ihn sonder Rast hinüber und herüber springen. Er spricht z. B., der Begriff sey Ausleger der Idee. Fragt man: Wie? so ist die Antwort, der Verstand müsse erst durch das Gefühl erfahren, was er auszulegen habe; es werden demnach unbemerkt die Rollen vertauscht, und die Idee vielmehr zum Ausleger des Begriffs gemacht. Er theilt z. B. jetzt

freygebig jedem Individuum unbedingte Selbstständigkeit mit; wir sind bemüht, sie festzuhalten; aber schon steht etwas andres am Platze, ein beständiger Krieg Aller mit Allen, welcher die Wahrheit jeder Individualität aufhebt. Er läßt sich z. B. hier als Mystiker vernehmen; doch indem wir mit ihm fortschreiten, ist er schon dort wieder zum Sophisten geworden. — Dieser Dualismus, welcher in nichts als einem anfangs- und endlosen Gegenüberstellen eines Andern gegen ein Andres, und folglich in einer fortwährenden gegenseitigen Verstellung aller Elemente der Wahrheit besteht, karakterisirt den Geist der Köppen'schen Philosophie überhaupt als Geist der Verstellung, und, was das Schlimmste ist, als Geist der bewußtlosen Verstellung. Als das Schlimmste erkennen wir dieß. Weil nämlich der erwähnte Geist von sich selbst ein anderes meint als an ihm sichtbar wird, giebt er sich mit gutem Gewissen aus als Geist der Wahrheit, und beschuldigt den letztern vielmehr, wenn er dieser Anmaßung sich wehrt, Geist der Lüge zu seyn. Es dünkt uns darum nothwendig, hier im Gegensatze desselben auch ein wenig den Geist der Wahrheit zu beleuchten.

Rührt alle Verstellung des Wissens aus Gegenüberstellung eines Andern gegen ein Andres her; so kann die Wahrheit der Erkenntniß nur entspringen, wenn das Bewußtseyn sich selbst gegenübertritt, und den Grund aller Bestimmungen aus sich

und in sich zu entwickeln versucht. Leicht begreift man, das Wahre müsse dasjenige seyn, was sich durch- und für-sich-selbst bewährt; denn so lange zur Gültigkeit jeder Aussage noch eine fremde Beziehung vonnöthen ist, worauf sie sich stützt, so lange jede Gewißheit von Voraussetzung einer andern abhängt; so lange kömmt man an nichts ursprünglich gewisses, so lange findet man kein An sich.

Wie muß nun aber das nichts mehr Voraussetzende, das durch- und für-sich-selbst Gewisse erfaßt werden? Offenbar als Identität; denn nur dann wird das Erkennen in Verhältniß zu sich selbst gesetzt, wenn das Subjektive und Objektive, das Wissende und Gewußtwerdende nicht verschiedene Quellen, sondern dieselbe Quelle ihres Ursprungs haben. Alles Verschiedene erscheint ja doch nur verschieden in Bezug auf ein schlechthin Nichtverschiedenes, Identisches im Bewußtseyn, welches demnach als zum Grunde liegend vorausgesetzt wird. Betrachte man das wirkliche (wirksame) Daseyn des Ich. So lang der Gegenstand seines Handelns und Denkens als ein andrer ausser ihm liegt, ist es selbst nicht Ich. Alle Beziehungen, die es als Erscheinungswesen zum objektiven Seyn hat, sind die eines Nicht-ich zu einem Nicht-ich, nämlich die physischen Relationen eines Organismus zu einer umgebenden Natur. In Beziehung zu sich selbst kann das Ich nur treten, indem es eine Gesammtheit von Ich-

heiten, d. h., indem es dasselbe Bewußtseyn in allen Organismen, welche wir menschliche nennen, anerkennt. So aber erscheint das Ich des Individuums zugleich als das allgemeine menschliche Ich. Es ist dergestalt das Leben einer Musik zu vergleichen, wo bey aller Verschiedenheit der einzelnen Töne und Instrumente doch im Ganzen nur Harmonie entwickelt wird, und wo sie die Seele seyn muß, welche das Spiel jedes Einzelnen lenkt. Gemäß der Philosophie des Dualismus ist hingegen Disharmonie die wahre Musik des Lebens. Sie läßt uns die Göttlichkeit der Freyheit nur in der Verwirrung bewundern, welche diese geschaffen, im Gefühl des eigenen Nichts läßt sie uns das Unendliche ahnden, und uns dieß als das Rechte finden, daß keinem Recht ist, was der andere thut.

Sollen wir den Ursprung der Philosophie des Dualismus erklären, so liegt die Veranlassung zwar dazu im Geiste des Zeitalters, dessen Aufgabe es ist, die Gränzen der Individualität durch Schärfe der Erkenntniß zu bestimmen; doch nur das Mißverständniß jenes Geistes, erzeugt aus dem falschen, nicht zum Bewußtseyn gebrachten Bemühen, die Persönlichkeit auf Kosten der Gesammtheit geltend zu machen, konnte die erwähnte Philosophie hervorbringen.

Aus dem bisher über den Geist der Wahrheit im Gegensatze des Geistes der Verstellung Gesagten

ist es nicht schwer, die Schranken zu bestimmen, welche keine Philosophie überschreiten kann, ohne sich selbst zu vernichten. Diese Schranken werden gegeben durch die Foderung objektiver Gültigkeit des Erkennens, und durch die Harmonie des Bewußtseyns mit sich selbst im Wissen. Objektiv soll das Erkennen, nicht blos für mein Ich, das philosophirt, sondern für alle Ich's soll es gelten, und so hat man, noch ehe man das Gebiet der Wissenschaft selbst betritt, ein allgemein Menschliches anerkannt, man hat ein Ich überhaupt vorausgesetzt. Dieß Anerkennen vor dem Erkennen, welches die Harmonie aller Individualitäten als Aufgabe der Wissenschaft zum Grunde legt, ist eigentlich Religion, und darum muß jeder philosophische Versuch, der das Gesetz dieser Harmonie nicht für die Erkenntniß aufschliessen kann, zur Anerkennung eines solchen Gesetzes, oder zu praktischen Postulaten seine Zuflucht nehmen. Dieß nicht wollen, und gleichwohl das Gegentheil nicht erweisen können, sondern vielmehr den Widerspruch der Elemente des Wissens als gültig für das Bewußtseyn annehmen, heißt offenbar darauf ausgehen, die Wahrheit selbst ins Gleichgültige und Unbedeutende, und damit die ganze Existenz des Ich in's Schaale und Unwesentliche zu verkehren.

Fern sey es uns zwar, die Freyheit des Bewußtseyns im Erkennen (das köstlichste Eigenthum,

welches unsere Zeit sich errungen, dessen Heiligkeit weise Regierungen mit Recht in Schutz genommen haben) überhaupt antasten zu wollen. Noch ferner sey uns jene gemeine Verketzerungssucht, welche durch Geschrey von Gefährlichkeit eines Systems den Ostrazismus über dasselbe bewirken möchte. Allein wenn die ächte Freyheit des Bewußtseyns nur aus der Klarheit der Erkenntniß hervorgehen kann; so scheint uns eine Philosophie, welche der Freyheit, anstatt durch das Wissen, vielmehr durch Vertilgung desselben Gültigkeit verschaffen will, niemals duldbar. Am deutlichsten leuchtet dieß ein, wenn man eine solche Philosophie als Maßstab an die Wirklichkeit hält, wenn man bemerkt, welche Gesinnung ihr Eingang in das Leben eines Volkes und insbesondre in dessen Erziehung, welche ihre Befestigung in den Gemüthern jener Individuen einer Nation erzeugen muß, die einst als die bildenden auftreten sollen.

Ehe die Jugend von den besondern, durch die Fülle des historischen Thuns erzeugten Verhältnissen berührt wird, ist es nöthig, allgemeine Ansichten in ihr vorzubereiten, wodurch die Bedeutung dieser Verhältnisse ihr aufgeschlossen und sie geneigt und fähig gemacht wird, auf sinnvolle und würdige Art in dieselben einzugreifen. Darum geht mit Recht der Unterricht in der Philosophie dem in den einzelnen Bildungszweigen voraus. Durch diesen Unter-

richt muß die Gesinnung des Jünglings völlige Reife und Selbstständigkeit gewinnen, so daß, was er weiter denkt, seine eigene auf Gründe gestützte Ueberzeugung, was er weiter thut, wesentlich seine eigne That sey. Besteht nun aber der Unterricht, welchen der Jüngling aus einer Philosophie schöpft, seinen Hauptmomenten nach darin,

1. Daß der Widerspruch im Wissen schon seiner Grundlage nach nicht aufzuheben sey, weil er auf dem Dualism zwischen Freyheit und Nothwendigkeit beruhe;

2. Daß Freyheit das Unbedingte sey im Individuum, und sich also durch das Vermögen Zwecke zu setzen verkünde;

3. Daß sich in der Geschichte nichts entwickle als ein endloser Kampf der Individualitäten, der nie zur Harmonie werden könne, weil er wesentlich ein Kampf zwischen Freyheit und Schicksal sey;

so fragen wir: was muß wohl da für die Bildung desselben herauskommen?

Das allgemeine Wissenschaftliche ist auch das allgemeine Menschliche; darum geräth die Philosophie des Dualismus, indem sie den Widerspruch des Erkennens sanktionirt, nothwendig auf einen Gegensatz aller Individualitäten im Wirken, welcher den Werth jeder Individualität für die Gesammtheit aufhebt. Eine solche Lehre aber in das Herz des

jungen Mannes geprägt läßt diesem nichts übrig als den Blick auf sein eignes der Gesammtheit fremdes und werthloses Ich, das nur durch Realisirung von Absichten sich behaupten kann. Diese Absichten, da sie nicht allgemein menschliche sind, weil die Philosophie des Dualismus nichts allgemeines im wirksamen Daseyn des Menschen anerkennt, verliehren jede andre Hinsicht, als die auf des Individuums eigne Existenz, wodurch dem jungen Manne die Wissenschaft zum bloßen Brodstudium heruntersinkt. Damit wird jedoch geistloser Erbärmlichkeit und einer schlechten Weise zu seyn des Gemüthes Pforte eröffnet.

Geistlos muß das Studium werden; denn gerade, was ihm Geist verleiht, was allein Begeisterung wecken kann, die aus der Philosophie geschöpfte Ueberzeugung, daß dieselbe Gesinnung allen innewohne, und daß die ganze Bildung der Menschheit in der Geschichte nur die hohe Aufgabe habe, allen Individuen das völlige Selbstbewußtseyn der in ihnen wirksamen Identität zu verschaffen; — gerade diese Ueberzeugung wird vernichtet durch eine Philosophie, welche einen endlosen Kampf der Individualitäten als historischen Inhalt darstellt.

Die erwähnte Geistlosigkeit des Erkennens führt aber zur schlechten Weise des Seyns. Liebe und Vertrauen und alle sittlichen Bande, wodurch das mein und dein Ich sich gegenseitig ergänzen, wie

mögen sie statt finden, wo sich alles nach Zwecken bewegt? Man müßte sie auch zum Zweck machen; allein dann könnte ja keine beständige Dissonanz in der Geschichte herrschen; dann könnten nicht die gehaltlosen Zwecke, welche das von der Menschheit sich abgesondert betrachtende Ich nährt, zum An sich gestempelt werden. Es könnte überhaupt kein Zweck bestehen als das Bewußtseyn, nicht eines dißharmonischen, sondern desselben Grundes in Bezug auf die Verhältnisse, welche der Menschheit mittelst des Substrates einer äussern Welt oder Natur hervorruft.

Gehen wir auf das Vorige zurück, und verfolgen den Einfluß, welchen die Betrachtung der Wissenschaft als Brodstudium auf das jugendliche Gemüth hat, so ergiebt sich Folgendes:

Erstlich muß das Interesse für Wissenschaft ganz und gar zu Grunde gehen, wenn sie dem jungen Manne nur in der Bedeutung Mittel zu seyn sich darstellt; denn sie erscheint dadurch in ihrer eigentlichen Bedeutungslosigkeit. Es ist nichts an ihr selbst zu halten, sondern man treibt sie nur, damit man durch die Welt kömmt, und darum braucht Jeder blos eben so viel zu lernen, als er nach seiner besondern Lage nöthig zu haben meint, um ein seinen Wünschen entsprechendes Auskommen zu finden.

Hierdurch werden aber zweitens die wahren und würdigen Bande des jugendlichen Lebens, welche nur durch regen Eifer für Wissenschaften und durch eine daraus hervorgehende gleiche Gesinnung, nämlich durch die, sich selbst und ihre Nation nach dem Einen als ächt erkannten Gesetze des Bewußtseyns zu bilden, — diese Bande, sage ich, werden zerschnitten. Mit ihrer Zerschneidung, mit dem Verluste jener Gesinnung wird das jugendliche Leben nothwendig ungebildet, und zwar auf dreifache Weise, wie wir sogleich zeigen wollen.

Eine eben aufbrechende Knospe ist des Jünglings Seele, indem er das Studium der Philosophie beginnt; sie ist voll Regung und Bildsamkeit, doch wie ein Traum steht noch die Welt vor ihr. Wenn nun die Wissenschaft, anstatt diesen Traum dem Jüngling klar und sinnvoll zu entfalten, ihm nur ein trübes, unerfreuliches Chaos von Relationen, gleich unbefriedigend für Gemüth und Verstand, als Inhalt des Erkennens darstellt; so wird er sich gern von ihr wegwenden und im Leben die Harmonie suchen, die sie ihm versagt. Allein beschränkt und gemein ist meist der ihn umgebende Lebenskreis; es gilt nur, zu ihm heruntersteigen, oder sich darüber erheben. Erhebung aber, wie soll sie statt finden, da dem Jüngling das Verständniß der menschlichen Wirksamkeit

im Allgemeinen noch nicht eröffnet ist, und also das Ideale in ihm noch keine Beziehung zur Wirklichkeit findet? — Es wird demnach leicht eine gemeine Form des Lebens erwählt. Harmonie des sinnlichen Behagens knüpft eine Art von Geselligkeit, wobey noch der glücklichste Fall der, wenn die Knospe des Gemüthes blos unentfaltet bleibt; und dieß ist die erste Art der Unbildung, in welche das Leben des jungen Mannes aus Mangel einer durch die Wissenschaft geweckten und auf sie zurückgehenden Begeisterung verfällt. Jedoch sie ist nicht die einzige.

Knüpft bey einem Theile der Jünglinge physisches Behagen die Bande der Geselligkeit, so ist im Gegentheile ein andrer schon durch frühere häusliche Verhältnisse an eine feinere Form des Umganges gewöhnt. In dieser wird er also das Leben suchen, welches er in der Wissenschaft nicht findet. Allein daß ein solches Leben ohne wahrhaft wissenschaftlichen Eifer gehaltlos und nichtsbedeutend sey für die Bestimmung des Jünglings, und also in der That ungebildet; ferner daß der Jüngling der darin sich regenden Geistlosigkeit und Gemeinheit um so schwerer inne werde, als sie sich mit einer gefälligen Form überkleiden, ist klar.

Beyde hier bezeichnete Arten der Unbildung entspringen zwar nicht unmittelbar aus dem Geiste der Philosophie des Dualismus; sie sind keine positive, wohl hingegen sind sie eine negative Folge desselben. Sie sind Folge seiner Unfähigkeit, die Seelen junger Männer für das Wahre zu entzünden, und anzuregen zum Studium der besondern Wissenschaften, weil dieser Geist den besondern Wissenschaften eben den eigentlichen lebensvollen Inhalt, so wie dem Leben selbst seine Wahrheit raubt. Eine dritte unmittelbar und positiv aus der erwähnten Philosophie resultirende Art der Unbildung des jugendlichen Lebens wird aber sichtbar im Studium der besondern Wissenschaften selbst.

Wenn auch der junge Mann den Trieb zur Erkenntniß mächtig genug hegt, daß ihn jene Philosophie nicht erstickt, so kann er doch die besondern Wissenschaften nicht selbstthätig aus sich erzeugen, falls ihm nicht ein allgemeines Maaß zur Bestimmung des Einzelnen, falls ihm nicht ein Grund, der jedes Verhältniß beseelt, durch die Philosophie entwickelt wird. Dieß vermag aber eine doppelgründige und eben deßhalb grundlose Philosophie, welche vielmehr auf alle objektive Gültigkeit des Erkennens Verzicht leisten muß, keineswegs. Dergestalt wird der Jüngling das Besondre als bloßen Buchstaben

leer an innerm Gehalte erlernen, und überall nichts auffassen, als Formen ohne geistigen Zusammenhang. Soll er nun damit einmal werkthätig eingreifen in die Wissenschaft, oder in die Fülle des Nationallebens, was wird er zur Schau tragen, als eitlen Formalismus?

Freylich spricht die erwähnte Philosophie auch von Idealen; allein, sie kömmt nie darauf, zu sagen, worin ihre Ideale bestehen. Sie werden blos auf das Gefühl des Einzelnen gegründet, der sie nach seinen Zwecken entwirft und verfolgt, ohne seinen Verstand darüber in Klarheit zu setzen. In der That hat jene Philosophie nur Ein Ideal, welches sie aber nicht zum Bewußtseyn bringt, sondern, es sorgfältig in das mystische Dunkel frommer Ahndung bergend, sich in fortwährender Verstellung gegen sich selbst erhält. Wollte der Jüngling dieses in's Leben übertragen, so wäre nicht blos Unbildung, sondern höchste Mißbildung die Folge. Nämlich für eine Philosophie, der die große universal- und nationalhistorische Ansicht des Lebens untergegangen, die keine Menschheit, sondern nur Individuen kennt, welche die Freyheit als das Unbedingte in sich durch Realisirung besondrer Zwecke geltend machen, kann es nur Ein und zwar kein andres Ideal geben als das des Egoismus.

Betrachte man lediglich die Behauptung: über Sittlichkeit und Wahrheit lasse sich nicht objektiv entscheiden; wird nicht damit Sittlichkeit und Wahrheit selbst im Allgemeinen aufgehoben und die Subjektivität zum einzigen Götzen? Die einzige Wahrheit des Lebens besteht gemäß der erwähnten Philosophie im Handeln nach Zwecken, die einzige Weisheit in der Klugheit, die Zwecke Andrer in die seinigen zu verflechten, um diese zu realisiren, und die höchste Harmonie demnach, wozu es jene dualistische Philosophie der Zwecke bringen kann, ist die Harmonie von Faktionen.

Daß ein Idealismus der Art die schlimmste Mißbildung wäre, bedarf keines Beweises. Zum Glück ist das jugendliche Gemüth zu unbefangen, und wird noch zu wenig von der Welt berührt, um jene Philosophie in ihrem praktischen Geiste aufzufassen. Aber verlohren genug ist schon, wenn der junge Mann ohne reges Interesse für das allgemein Menschliche den Kreis seiner Studien verläßt. Trägt nicht bey seiner folgenden Wirksamkeit ein hoher Sinn ihn über die sich in einzelnen Verhält-

nissen ergebenden Dissonanzen, und über die gemeine Seite seines Zeitalters hinweg, leicht gewinnt alsdann die geschilderte Philosophie für ihn auch praktische Bedeutung.

Und dieß ist es nun, was ich vorläufig über den Geist und die Tendenz der von Hrn. Köppen dargelegten Ansichten meinen Lesern zu sagen nöthig fand. Ich glaube damit nichts Unnützes für die Einsicht der Wahrheit, und folglich auch nichts Unwürdiges für mein Vaterland unternommen zu haben. Fern ist mir Leidenschaft; doch nicht Bescheidenheit oder Zartgefühl kann ich es nennen, wenn man Unwahres sich geltend machen sieht im öffentlichen Leben, wenn man vermög seiner Bildung sich des Vermögens und Berufes bewußt ist, es in seiner Blöße darzustellen, und gleichwohl schweigt. Ich nenne dieß Gefühllosigkeit gegen den heiligen Ruf der Wahrheit, oder, was noch schlimmer, Verläugnung des allgemein Menschlichen aus individuellen Rücksichten. Das hier Behauptete werden nachstehende Blätter scharf und einfach erweisen. Hr. Köppen wird nun nicht umhin kön-

nen, entweder seine philosophischen Ansichten zu ändern, oder öffentlich und namentlich meine Aeusserungen zu widerlegen. Schweigen geziemt ihm auf keinen Fall; denn die Beschuldigung, daß es im Geist eines Werkes liege, den Egoism als Gesinnung wissenschaftlich zu begründen, läßt sich nicht leichtsinnig ignoriren.

Will Hr. Köppen mir beweisen, daß ich sein Werk irrig betrachtet. Wohl mir, wenn ich Besseres erfahre! Aber es sey bewiesen. Mit der allgemeinen Versicherung, es lasse sich nicht beweisen, es lasse sich über Wahr und Unwahr nicht auf dem Felde der Begriffe entscheiden, kann es hier nicht abgethan seyn; eben so wenig mit rhetorischer Deklamation, und erbaulichen Gemüthsanregungen der Leser. Andern heimlichen Angriffen, wie sie nicht selten in öffentliche Blätter sich einschleichen, werde ich nach Gebühr begegnen.

Meine Schrift selbst zerfällt in zwey Abtheilungen. Die erste enthält die Kritik des Köppen'schen Werkes; die zweyte giebt in Kürze die Darstellung eigner Ansichten. Ich weis, wie schwierig es einer-

seits für Viele ist, ein Ganzes in wenigen Grundstrichen zu fassen, anderseits weis ich aber auch, wie Wenige sich die Mühe nehmen mögen, dieß zu thun. Ich wünsche darum, daß man, anstatt sich an manche bey dem ersten Anblick fremd scheinende Resultate zu hängen, vielmehr das im ersten Abschnitt aufgestellte Prinzip sorgfältig beachte. Die weitere Ausführung des Ganzen wird, falls nicht besondre Hindernisse sich mir in den Weg stellen, bald erfolgen.

Erste Abtheilung

Kritik.

Darstellung des Wesens der Philosophie von Friedrich Köppen. Nürnberg in der Steinischen Buchhandlung, 1810. — 382 S. — Vorrede und Inhaltsanzeige XII S.

Um unsern Lesern den Inhalt gegenwärtiger Schrift im Zusammenhange darzulegen, wollen wir nach Voraussendung der Inhaltsanzeige derselben einen kurzen Auszug aus ihr selbst geben. Daß dieser getreu, und ungeachtet des bedeutenden Umfanges, den das Werk hat, erschöpfend sey, wird jeder finden, der ihn mit letzterem zu vergleichen sich Muse nimmt.

Inhalt.

Einleitung.

Von der Freyheit. §. 1. fg.

Von der Vernunft. §. 3.

Menschliche Individualität. §. 4.

Von der Bewegung. §. 5. fg.

Beschaffenheit aller menschlichen Erkenntniß. §. 8.

Sphäre der Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit. §. 9. fg.

Organismus des gesammten Wissens. §. 11. fg.

Geschlecht der Wissenschaften. §. 16.

I. Mathematik und Logik. §. 17.

II. Geschichte. §. 18.

III. Metaphysik.

- A. Theologie. §. 19.
- B. Ethik. §. 20. fg.
- C. Aesthetik. §. 22. fg.

IV. Physik.

- A. Naturbeschreibung und mathematische Physik. §. 24.
- B. Dynamische Physik. §. 25.

Schluß.

Von der Freyheit.

1. Unter Freyheit verstehen wir eine durch sich selbst bestimmte, durch sich selbst anfangende, von Verhältnissen unabhängige Wirksamkeit: als solche ist die Freyheit erste Ursache, Grund alles Daseyns, eigentliches Wesen. S. 25.

2. Freyheit, als das Unbedingte, ist eben sowohl Grund der theoretischen, als der praktischen Erkenntniß; — überhaupt principium essendi et cognoscendi. S. 27.

3. Wirksamkeit ist dem Bedingten und Unbedingten gemein, aber Erkenntniß und Handlung können nur einer freyen Wirksamkeit zugeschrieben werden. — Nur eine solche Wirksamkeit, welche aus einem Willen, der weis, was er will, hervorgeht, verdient den Namen einer Handlung. S. 28 u. 29.

4. Die Freyheit als erste Ursache, als das sich selbst bestimmende unbedingt Wirksame, ist schlechthin unbegreiflich. Diese Unbegreiflichkeit kann nicht gehoben werden, weil in der That jegliches Begreifen in Verhältnissen seinen Anfang nimmt, und das Unbedingte dem Begriff entflieht. Aus demselben Grunde ist auch das Wesen der Freyheit nicht zu beweisen, weil alles Beweisen gewisse Verhältnisse voraussezt, aus denen bewiesen wird. S. 30.

5. Nichts desto weniger giebt es eine unmittelbare Gewißheit und Ueberzeugung von der Freyheit in jeglichem Erkennen und Handeln, welcher alle Beweise nichts anhaben können. S. 31.

6. Aller Beweis setzt Thatsachen voraus, aber keine Thatsache kann durch Demonstration erwiesen werden. Freyheit ist die unmittelbare Thatsache des Erkennens und Handelns, deren Realität nicht durch Abstraktion und Reflexion (die Mittel des bedingten Erkennens und Handelns) dargethan zu werden braucht. Das.

7. Der Einwurf bleibt stehen, daß wir, die Freyheit als das Erste Unbedingte anerkennend, die Möglichkeit alles Begreifens und Beweisens auf einen unmöglichen Begriff (den der Freyheit nämlich) gründen. Das.

8. Alle Gesetzmäßigkeit und Ordnung nehmen aus der Freyheit ihren Ursprung. Das Selbstständige ist allein im Stande, eine Regel zu geben und zu finden. Es giebt überhaupt keine Regel, keine Gesetzmäßigkeit, ohne einen Zweck, wofür die Regeln und Gesetze gelten. S. 32.

9. Eine vollendete Gesetzmäßigkeit ist Nothwendigkeit. Das. — Wenn nun die Freyheit selbstbestimmend nach Zweck und Absicht wirksam ist, so ist alle Nothwendigkeit eine durch Freyheit eingesetzte Ordnung. S. 33.

10. Der freye Wille, die Selbstbestimmung verkündigt sich stets im Bewußtseyn als das Erste, jede freie That ist Anfang durch sich selbst, und wir würden überall von einem absoluten Anfange keine

Vorstellung haben, wenn ein solcher Anfang nicht unmittelbar im Bewußtseyn gegeben wäre. Verhielte sich dieß anders, so müßten wir aufhören Menschen zu seyn, müßten aufhören mit Kausalität zu wirken, unser eigenstes Wesen wäre zerstört; und darum nennen wir die Urkraft, wodurch Wirksamkeit anfängt, wodurch selbstständiges Daseyn besteht, mit dem Namen der Freyheit. S. 36.

11. Selbstständige Kausalität ist die höchste Kraft in uns, die einzige Kraft, welche wir unmittelbar kennen, der einzige Anfang und Grund unseres Wesens und alles Wirkens. Solches anerkennend, sagen wir: auch des Universums Ursache und Anfang, der Grund seiner nothwendigen Ordnung und Gesetzmäßigkeit, sey freywirkend, sich selbst bestimmend, und eben deßwegen unbedingt. S. 37.

12. Eine vollkommen unbedingte freye Wirksamkeit, welche überall Gesez giebt, und keines empfängt, ist göttliche Wirksamkeit. S. 38.

13. Diejenige Selbstständigkeit, mit welcher eine freye Wirksamkeit Verhältnisse hervorbingt und in Verhältnisse eingreift, heißt Persönlichkeit. Wenn also ein freyes Wirken die Ursache des Daseyns aller Dinge und ihrer Verhältnisse und Geseze ist, so ist es zugleich ein persönliches Wirken, und wir sprechen deswegen nicht von einem blos Göttlichen, sondern von einem Gott als dem Urheber des Universums. S. 39.

14. Ein freywirkendes persönliches Wesen ist ein Geist. Gott also ist ein Geist, und wegen seiner Geistigkeit nicht identisch mit der Naturkraft. S. 41.

15. Ueber die Art und Weise der Wirksamkeit Gottes bei der Weltschöpfung wird nichts ausgesagt, sondern nur, daß er geschaffen habe, und jegliches Gesez des Universums sein Werk sey. Gleichwie jede freye Wirksamkeit ein Unbegreifliches ist, so muß auch die göttliche Wirksamkeit eine unbegreifliche seyn, und die ganze Schöpfung, als das Werk eines Geistes, bleibt für den Begriff ein ewiges Wunder. S. 42.

16. Durch die Ueberzeugung von einem lebendigen Gott, von einem Weltschöpfer, wird demnach gar nichts erläutert, gar nichts erklärt, was uns als Geschaffenes in dem Universum entgegentritt. S. 43.

Von der Vernunft.

17. Vernunft ist dasjenige, was in endlichen durch Verhältnisse bedingten Wesen, ein Unbedingtes, als Ursache der Verhältnisse über denselben anerkennt. S. 46.

18. Wir unterscheiden einen dreifachen Sinn des Wortes Vernunft. Einmal kann unter Vernunft dasjenige Vermögen verstanden werden, welches in der Sphäre der Begriffe Allgemeines und Besondres vergleichend und erwägend, dem Mannigfaltigen der Erkenntniß höchste Einheit giebt und für das Ganze einer möglichen Erfahrung regulative Prinzipien verleiht. Zweitens bedeutet Vernunft das Vermögen der Voraussezung des Wahren, der Erkenntniß Gottes, und ist als eine Eigenschaft von der Freyheit und Persönlichkeit verschieden, wird derselben beigelegt. Drittens wird Vernunft als das Wesen der Gottheit selber angesehen, und ist alsdann ununterschieden von Freyheit und Persönlichkeit. — In dem

lezten Sinne ist die Vernunft substantiv, in den ersten Bedeutungen adjektiv. S. 50.

19. Vernunft ist im Menschen das Vermögen, wodurch ihm Gott offenbar wird, wodurch er Kunde erhält von einem unwandelbaren, ewigen Seyn, welches der Grund alles andern Daseyns ist. S. 52.

20. Die Vernunft, welche das Wahre voraussezt, hat keine Kraft der Beweise. Sie vernimmt und sagt uns, sie gewinnt unmittelbare Erkenntniß, kann aber dieselbe durch Beweise nicht vermitteln. Die Philosophie, als Vernunftwissenschaft, ist deßwegen ursprünglich keine beweisende Wissenschaft. S. 52.

Menschliche Individualität.

21. Freye Wirksamkeit, vernünftiges Daseyn, ist bei dem Menschen an Verhältnisse einer außer ihm befindlichen Welt gebunden. Darin besteht das Wesen der menschlichen Individualität. S. 53.

22. Das Verhältniß des Innern und Aeussern, als das Wesen der menschlichen Individualität, kann durch keine Theorie oder Praxis vermittelt werden, sondern ist ein Ursprüngliches, mit der Schöpfung selbst Gewordenes und Bestehendes. Das.

23. Inwiefern die Freyheit im Menschen das Selbstbestimmende ist, so beruht auf ihr das geistige Leben seiner Natur, seine Persönlichkeit und vernünftige Kraft, als Analogon des göttlichen Lebens; und die Freyheit ist unabhängig von den Verhältnissen einer Welt ausser ihr. Inwiefern aber die menschliche Individualität unmittelbar abhängig ist von den Verhältnissen einer äussern Welt, so giebt es keine mensch-

liche Wirksamkeit, welche nicht von diesen äussern Verhältnissen bedingt würde. Menschliches freyes Wirken ist deswegen von den Verhältnissen einer äussern Welt unabhängig und abhängig zugleich. S. 54.

24. Das Daseyn einer äussern Welt und ihrer Verhältnisse wird eben so unmittelbar erkannt, wie das Daseyn Gottes, jenes nämlich durch den Sinn, dieses durch die Vernunft. S. 55.

25. Es ergiebt sich aus dem bisher Dargestellten ohne Zwang, daß sich die Realität einer Welt ausser uns eben so wenig beweisen lasse als die Realität des höchsten Wesens; weil diese gedoppelte Erkenntniß eine unmittelbare ist, und für jegliches mittelbare Erkennen und Beweisen vorausgesezt werden muß. S. 56.

26. Von einem Idealismus und Realismus kann auf unserm Standpunkte durchaus keine Rede seyn, denn diese beiden Systeme streben nach einer Vermittlung des Wissens; der Idealismus will die Erkenntniß einer äussern Welt aus dem Verhältniß der innern Thätigkeiten oder Vermögen begreiflich machen; der Realismus will dagegen durch äussere Verhältnisse die Erkenntniß des Innern erklären; wir haben im Gegentheil das Innere und Aeussere in ein unmittelbares Verhältniß zu einander gesezt, welches das Wesen der menschlichen Individualität ausmacht, und wodurch eine eben so unmittelbare Gewißheit des Daseyns Gottes und des Daseyns der Welt, vermöge der Vernunft und der Sinnlichkeit, gegeben sind.

Das

27. Alle menschliche Philosophie ist doppelendig, weil der Mensch ein doppelendiges Wesen ist. Idee und Anschauung sind die beiden Wurzeln der Wissenschaft, wie Vernunft und Sinnlichkeit die beiden Wurzelvermögen der endlichen menschlichen Natur sind. S. 60.

28. Ist die Rede davon, was in der menschlichen Individualität das eigentlich Leitende ihres Lebens sey, so ist es die Freyheit; die unabhängige, im endlichen Daseyn an gewisse Verhältnisse gebundene, aber nie von ihnen zu überwältigende Kraft. Gleichergestalt ist die Idee das Leitende in der Wissenschaft, welche leztere sich freilich nicht von der sinnlichen Anschauung trennen kann, aber von der Idee, als regierender Gewalt, Gesez und Vorschrift empfängt. S. 60.

29. Unterschieden von der sinnlichen Anschauung ist die philosophische Anschauung, deren Gegenstand jener Dualismus zwischen Freyheit und Welt als Anfang jeglicher Erkenntniß ist. — Die Sphäre der philosophischen Anschauung ist das Bewußtseyn, weil dieses bey dem Menschen an den Dualismus von Freyheit und Welt, von Innerm und Aeussern gebunden ist. S. 61.

10. Keine philosophische Anschauung ist ohne Reflexion. Reflexion nennen wir nämlich dasjenige Vermögen, wodurch gewisse Verhältnisse in ihrer Bestimmtheit aufgefaßt werden. — Durch die Reflexion entstehen keine Verhältnisse, (dieses ist nur ein Werk der Freyheit); aber die gegebenen Verhältnisse werden von der Reflexion aufgefaßt und für die Erkenntniß näher bestimmt. — Der Grund aller von

der Reflexion aufgefaßten Relativität bleibt für die Reflexion ein Wunder und kann nie in ihre Sphäre fallen. S. 62.

31. Es giebt keine andre als Reflexionsphilosophie. S. 63.

32. Sobald Ideen, als gegeben, zu den Anschauungen, als der zweiten Art des Gegebenen in Beziehung gesezt werden, so geschieht die Bestimmung der Verhältnisse von Ideen und Anschauungen zu sich selbst und unter einander, durch die auffassende Reflexion, und dieses heißt: Philosophiren. Das.

33. Sehen wir also auf den Urgrund, wodurch eine menschliche Philosophie möglich ist, so liegt derselbe ausserhalb der Gränze aller Wissenschaft, als das Geheimniß der Schöpfung, als der Urgrund alles Daseyns, und der menschlichen Individualität. Jener, als das Unendliche, Unbedingte, ist mit der endlichen bedingten Wissenschaft nicht zu vermitteln. S. 67.

Von der Bewegung.

34. Bewegung ist diejenige Thatsache, wodurch die Freyheit unmittelbar in die Verhältnisse einer Aussenwelt eingreift. Jedem endlichen freyen Wesen, also auch dem Menschen, wird ein Vermögen der Bewegung zukommen müssen. Es soll hiedurch im strengsten Sinne als wahr gelten: daß die Freyheit Ursache aller Bewegung sey. Jede Bewegung hat ihre Ursache, ist also Produkt einer Kraft, nicht aber die Kraft selbst. Die sich selbst bestimmende wirksame Kraft heißt Freyheit. S. 69.

35. Alle Bewegung geschieht unter gewissen Verhältnissen, ist also endlich, erhält aber ihr Maas und ihre Endlichkeit von einer unendlichen freyen Wirksamkeit, aus welcher überhaupt alle Verhältnisse ihren Ursprung nahmen. Das.

36. Das Gegentheil der Bewegung ist Ruhe. Sowohl jene, als diese, sind durch Verhältnisse bedingt, also lediglich relativ.

37. Jede Bewegung hat Anfang, Mittel und Ende, weil sie endlich ist; aber keine Bewegung hat das Prinzip ihres Bewegens in sich selbst; ihr Anfang und ihr Ende müssen durch eine selbstanfangende, selbstbestimmende freye Ursache gegeben seyn. S. 72.

38. Das Maas der Bewegung sind Zeit und Raum. S. 74.

39. Es giebt weder einen unendlichen Raum, noch eine unendliche Zeit, weil es keine unendliche Bewegung giebt. Wohl können Beide gleich der Bewegung als eine unbestimmte Größe betrachtet werden. S. 75.

40. Es können auch Raum und Zeit als die stehenden Grössen betrachtet werden, und die Bewegung kann das Maas für dieselben werden. In solchem Sinne wird ganz richtig gesagt: die Bewegung geschehe im Raume und in der Zeit. S. 77.

11. Es giebt überall gar keine objektive Realität, wenn nicht Bewegung und ihr Maas objektiv sind. S. 84.

42. Dem Einwurf, daß man der von empirischer Wahrnehmung abhängigen Bewegung nothwendige Evidenz zugestehe, ist folgendergestalt zu begeg-

nen. Die Bewegung, als ein sinnlich Wahrgenommenes, unterscheidet sich dadurch von allem übrigen sinnlich Wahrgenommenen (Qualität, Beschaffenheit der Gegenstände), daß sie jederzeit in ihrem Wesen und in bestimmten Verhältnissen hervorgebracht werden kann, daß wir also die Schöpfer derselben sind, und eine vollkommene Konstruktion derselben besitzen. S. 85.

43. Was nicht als relatives Grössenverhältniß bestimmbar ist, was nicht durch Bewegung als anschauliche Figur konstruirt werden kann, entzieht sich jeder mathematischen Behandlung. Von diesen Gegenständen ist zugleich keine vollkommen evidente apodiktisch nothwendige Erkenntniß möglich. S. 87.

44. Unsere Antwort auf die Frage über den Ursprung der Welt ist keine andere, als daß die Welt eine Schöpfung Gottes sey. S. 88.

45. Unendliches Wesen ist göttliches Wesen, und alles Unendliche und Ewige ist eine Negation des Raumes und der Zeit. Ursache und Wirkung sind nicht durch Raum und Zeit von einander getrennt, sondern sie bilden eine durchaus unzertrennliche absolute Einheit. S. 89.

46. Solche göttliche Schöpfung ist nun durchaus unbegreiflich, gleichwie Freyheit und jedes aus ihr hervorgehende Wirken überhaupt unbegreiflich ist. S. 89.

47. Gott der ewige und unendliche Schöpfer hat die Endlichkeit geschaffen und jeglichem sein Maas durch Bewegung, Zeit und Raum

gegeben, nicht unter Bedingungen der Endlichkeit sein Werk vollbracht. S. 90.

48. Der Punkt ist nicht aufzuweisen, Wo das Bedingte durch fortgesezte Steigerung ins Unbedingte sich verliert, und umgekehrt giebt es keine Einsicht, von der Art, wie ein Unbedingtes zum Bedingten übergehe. S. 91.

49. Es giebt sonach keine Theorie der Schöpfung, weil alle Theorie bei dem Geschaffenen und seinen Verhältnissen anhebt, also die Schöpfung schon voraussezt. S. 93.

50. Uns Menschen ist keine andere Erschaffung klar, als die Erschaffung einer Figurenwelt, welche durch Bewegung hervorgebracht wird. Jede andre Wirksamkeit ist nicht anschaulich, selbst nicht in der geschaffenen Welt, und die Kräfte derselben, welche mit ihren Wirkungen nicht als Bewegung in die Sinne fallen, bleiben für die Erkenntniß dunkel. Aus diesem Grunde ist die Annahme einer Materie, welche durch den Weltschöpfer geformt wird, unsrer menschlichen Ansicht entsprechend. S. 94.

Beschaffenheit aller menschlichen Erkenntniß.

51. Die menschliche Erkenntniß nimmt unter Verhältnissen ihren Ursprung. Die Vielheit des Gegebnen gewinnt Zusammenhang durch Vergleichung und Ordnung, und wenn dieselben vollendet sind, heißt das Gesammte der Erkenntniß Wissenschaft. Wissenschaft in diesem Sinne ist auf das Endliche gerichtet. Im Unendlichen giebt es

keine Verhältnisse. — In der Wissenschaft herrscht Nothwendigkeit. S. 97.

52. Es ist ein grosser Mißgriff, wenn man nothwendige Erkenntniß mit absoluter Erkenntniß verwechselt. Absolut ist nur dasjenige zu nennen, welches sich allen Verhältnissen entzieht, weil es unbedingt wirkt, also unter keinen für bedingte Verhältnisse nothwendigen Gesetzen steht. Nun aber nimmt alle wissenschaftliche Erkenntniß aus Verhältnissen ihren Ursprung. Also giebt es keine absolute Erkenntniß für die Wissenschaft, obgleich allerdings von der Wissenschaft, die als solche nothwendige Erkenntniß besitzt, ein absolutes vorausgesezt werden muß; welches aber eben deswegen nicht in die Sphäre der wissenschaftlichen Erkenntniß fällt. S. 98.

53. Alle wissenschaftlichen Urtheile erwarten entweder, wenn das Wesen der Gegenstände noch nicht vollkommen erkannt ist, ihre Synthesis von der Erfahrung; oder wenn das Wesen der Gegenstände vollkommen sinnlich erkannt wurde, sind alle synthetischen Urtheile nur eine weitere Evolution der mit dem sinnlichen Wesen der Gegenstände und ihren Verhältnissen ursprünglich gegebenen Synthesis. — Wissenschaftliche Einsicht ist eine Einsicht aus Gründen. S. 102.

54. Eine absolute Totalität ist ein Widerspruch, und heißt so viel als eine unendliche Endlichkeit. Das Ganze ist allemal durch seine Theile und die Theile sind durch das Ganze bedingt. S. 105.

55. Alle wissenschaftliche Erkenntniß liegt zwischen Idee und sinnlicher Anschauung, das Wesen der

der Idee, als Fundament der Wissenschaft, kann nicht wieder durch diese Wissenschaft begründet werden, und dasselbe gilt von der Anschauung. S. 107.

Sphäre der Begreiflichkeit und der Unbegreiflichkeit.

56. Eine Erkenntniß aus Gründen heißt eine begreifliche Erkenntniß. Sobald die Gegenstände als Folge eines Grundes erkannt werden, begreifen wir dieselben. Wir begreifen z. B. die Einrichtung eines Wohngebäudes, wenn uns alle Zimmer als Theile des Ganzen erscheinen, zu welchem sie gehören. S. 109.

57. Die Anschauung, als solche, ist weder Totalität noch Partialität. S. 110.

58. Das Gebiet der Erkenntniß kann blos durch Anschauung erweitert werden; die Begründung der Theile durch das Ganze läßt die Anschauung unverändert, und sagt blos aus, daß sie so ist, wie sie ist. Der Grund, warum das Ganze keine andern Theile hat, als ihm zugeschrieben werden, liegt darin, daß es gerade als dieses Ganze und nicht als ein anderes angeschaut wird; wir lernen dadurch also: idem est idem. S. 113.

59. Das Ganze der Welt, oder das Weltall, ist für die Anschauung ein durchaus Unbestimmtes, welches nicht durch den Sinn gefaßt und objektiv verbürgt werden kann. S. 114.

60. Ein Ganzes, als Einheit, dem keine bestimmte Anschauung entspricht, heißt ein abstrakter Begriff. S. 114.

61. Die Sphäre der Wahrnehmung ist die Sphäre der Unbegreiflichkeit, die Sphäre der Begreiflichkeit beginnt, wenn das Gegebne der Wahrnehmung durch Reflexion aufgefaßt, und mit einander in Verhältniß gesezt wird. S. 116.

62. Die nothwendigen Verhältnisse aller Gegenstände der Wahrnehmung sind entweder logisch oder mathematisch; jenes für die ideale Vergleichung durch Abstraktion und Reflexion, dieses für reale Kombination der Größen und Konstruktion der Figuren. S. 116.

63. Das Verhältniß des Begreiflichen zum Unbegreiflichen, welches in jeder Wissenschaft auf eigenthümliche Weise wiederkehrt, macht das philosophische Fundament der Wissenschaft. S. 121.

64. Alle begreifliche Erkenntniß wird bestimmt durch Gleichsezen und Ungleichsezen. Das besondre Vermögen dieser Gleichsezung und Ungleichsezung heißt Verstand. Gleichsezung ist Einheit, Ungleichsezung ist Vielheit. S. 121.

65. Die Geseze, nach denen die Gleichsezung und Ungleichsezung der Wahrnehmungen erfolgt, sind logische Geseze. Sie gelten in abstracto, der Inhalt der Wahrnehmungen mag seyn welcher er wolle. S. 122.

66. Ein Fortschritt der Wissenschaften ist nur möglich, wenn sich entweder das Gebiet der Wahrnehmungen erweitert, oder durch eine schärfere Reflexion und Abstraktion das Verhältniß der bis dahin gegebnen Wahrnehmungen berichtigt wird, welchem

sodann die logische Gleichsezung und Ungleichsezung folgt. S. 123.

Organismus des gesammten Wissens.

67. Das gesammte menschliche Wissen trägt einen doppelten Charakter. Es ist entweder Wahrnehmung oder Begriff; entweder unmittelbare Ueberzeugung, oder durch Gründe gewonnene mittelbare Einsicht. Jenes heißt Glauben, dieses Begreifen. S. 131.

68. Geglaubt in philosophischem Sinne wird dasjenige, was wahrgenommen wird. S. 133.

69. Was durch Vernunft und Sinn Gegenstand unsrer Wahrnehmung ist, wird geglaubt. S. 134.

70. Glauben und Begreifen verhalten sich gegeneinander negativ. Was geglaubt wird, kann nicht begriffen werden, und was begriffen wird, wird nicht geglaubt. S. 134.

71. Wir gewinnen menschliche Wissenschaft: durch Vernunft, Verstand, Sinn. Diesen Vermögen analog giebt es in der Wissenschaft: Idee, Begriff, Anschauung. S. 135.

Idee.

72. Idee heißt dasjenige, was durch Vernunft wahrgenommen wird. S. 135.

73. Das ursprünglich Unbedingte ist Freyheit, göttliches Wesen. Die Idee Gottes ist streng genommen die einzige durch Vernunft als wahr vorausge-

sezte Idee. Es kann nicht mehrere von einander unabhängige Unbedingtheiten geben, also auch nicht mehrere Ideen. Wenn demnach mehrere Ideen, z. B. der Wahrheit, Güte, Schönheit angeführt werden, so stammt dieses aus der Endlichkeit des Menschenindividuums, welches das Unbedingte zu dem Bedingten in gewisse Beziehungen sezt. Das.

74. Freyheit ist der Urgrund alles wahrhaften Wesens. Ideen also, weil sie aus der Freyheit stammen, sind das eigentlich Positive im Wissen und Handeln. Ihren Positionen, weil sie den Charakter der Unbedingtheit tragen, müssen sich die Positionen der sinnlichen Anschauung, sammt den besondern Verhältnissen, in denen sie gegeben sind, unterordnen. Ideen sind das Herrschende in der Wissenschaft. S. 136.

75. Jede Idee ist unbegreiflich und verhält sich gegen das begreifliche Wissen negativ. S. 137.

76. Das negative Verhältniß der Ideen zum begreiflichen Wissen, läßt sich leicht in Beispielen nachweisen. Die Idee Gottes ist die ursprünglichste Position der Vernunft, enthält aber für den Begriff nichts als lauter Negation. Das.

77. Die Idee negirt ihrerseits, daß das begreifliche Wissen ein Wesenhaftes sey. S. 138.

78. Die Idee offenbart ihr Daseyn im Verhältniß zum Begriff als Gefühl. Das Menschenindividuum kann deswegen nie durch Begriffe seiner Gefühle Meister werden, Gefühle leiten ihn im Wissen und im Handeln, der Begriff kann Gefühle auslegen, aber nicht das geringste Gefühl erschaffen. S. 139.

79. Arger Mißverstand aber wäre es, wenn jemand meinen wollte, ein blosses Hingeben an dunkle Gefühle mache schon den Philosophen. Wir müssen nicht vergessen, daß wir nach Platon auch eine Seele der Materie besitzen, die das Gefühl der Ideen trüben kann, und nicht unsterblicher Natur ist. Der wahre Philosoph folgt den Ideen, und kennet ihr Zeichen im Gefühle, der Nichtphilosoph hat keine Kunde des Zeichens, ihm fehlt Richtung und Weg, und er irret umher, der Unsicherheit und falschen Meinung preisgegeben. S. 140.

80. Das Gefühl, wodurch der Philosophirende vom Gebiet der begreiflichen Erkenntniß seinen Blick zu einer höhern Sphäre richtet, welches durch seine Begriffe nie aufgehellet werden kann, ist das Gefühl der Ahnung. Das.

Anschauung.

81. Anschauung ist die Wahrnehmung der unmittelbaren Gegenwart eines Objektes durch den Sinn. S. 142.

82. Ungeachtet die Anschauung auf das Endliche gerichtet ist, wird sie sich doch wegen ihrer Unbegreiflichkeit und Ursprünglichkeit gegen den Begriff nicht weniger negativ verhalten als gegen die Idee. Das.

83. Vermöge dieser Antinomie läugnet die Anschauung ihrerseits, daß es irgend einen Inhalt des Begriffs für sich gebe. Der Begriff negirt seinerseits, daß die blosse Anschauung zur Gewißheit und Einsicht führe. S. 144.

84. So negativ indessen auch der Begriff sich zur Anschauung verhalten mag, so begleitet ihn doch bei dem Auffassen und Auslegen der Verhältnisse, die nicht durch ihn selbst geworden sind, eine Ahnung eines höheren Gebiets, welches sein logisches Kombiniren und Folgern nimmer erreicht, welches für ihn freylich das Gebiet der Unwissenheit ist, welches aber seinem Wissen zum Grunde liegt. Durch diese Ahnung wird das Gebiet der objektiven Wissenschaft nicht als geschlossen betrachtet, sondern es begleitet den Forscher die Hoffnung, einen bis dahin noch nicht erkannten Zusammenhang der Dinge, ein bis dahin noch nicht erkanntes Gesez ihrer Verhältnisse und Wirksamkeit zu finden. S. 145.

Begriff.

85. Der Begriff ist ein Ausleger zwischen Anschauung und Idee. Diese geben die Positionen für die Wissenschaft, das Begreifen ist ein Vergleichen, Unterscheiden, Ordnen dieser Positionen unter und zu einander. S. 145.

86. Das begreifliche Wissen hat in seinem Antagonismus gegen das Unbegreifliche stets die Tendenz, jene Unbegreiflichkeit zu vertilgen, und sich selbst in seiner Nichtigkeit auf den Thron zu sezen. Der Verstand, welcher nichts wahrnimmt, will sich über die Vernunft und die Sinnlichkeit erheben und seine begreifliche Nothwendigkeit zum Fundament des Unbedingten und Bedingten machen. Dieß widerspricht der menschlichen Individualität, und dem Organismus des wahren Wissens, welches sich in seiner blos ver-

ständigen Behandlung von dem falschen Wissen gar nicht unterscheidet, denn durch den Verstand wird in beyden gleich und ungleich gesezt; was da aber gesezt wird, muß durch Idee und Anschauung bewährt seyn, als diejenigen Bürgen, wodurch ein wahres Wissen einzig bewährt werden kann. S. 146.

87. Da jede Position für die Wissenschaft Idee oder Anschauung seyn muß, deren Verhältnisse durch Reflexion und Begriff ausgelegt werden, so ist eine solche Position, wo zwischen beiden keine Differenz mehr obwaltet, für die Wissenschaft vollkommen evident, und diese vermag das nothwendige Gesez aufzustellen, welches für diese positive Thatsache gültig ist. Wo hingegen die Idee in der Anschauung nicht vollkommen dargestellt wird, oder die Anschauung nicht zugleich als Idee aufgefaßt werden kann, da verkündigen sich beide in ihrem Daseyn unstreitig durch das Gefühl, aber als verschieden von einander, und die Wissenschaft wird in der Aufstellung ihrer Gesetze einen Mangel finden, der durch alle Reflexion und verständige Behandlung nicht gehoben wird. S. 147 u. 148.

88. Eine solche Einheit, wie zwischen Idee und Anschauung, findet sich nicht zwischen Begriff und Sache. Diese liegen der Reflexion und dem Verstande stets ausser einander; die Sache als eine Einzelheit ist nie der Begriff und der Begriff ist nicht die Sache. Der Verstand fodert deswegen Beweis, wenn solche Einheit sich für die Erkenntniß ankündigt. Er verlangt daher, man müsse beweisen, daß ein bestimmtes Kunstprodukt schön, daß eine bestimmte Handlung gut genannt werden könne, daß

eine bestimmte Figur gerade auf diese Weise und nicht auf eine andre als Figur möglich sey. S. 149.

89. Welcher Beweis aber kann dem Verstande in jedem dieser Fälle gegeben werden? Kein andrer als die Produktion der angeschauten Sache selbst. Daß die freye Wirksamkeit der Idee gemäß das Gegebne produzirte, Figur, moralische Handlung, Kunstwerk; ist die Evidenz, außer welcher es keine andre giebt. Die Form des Schlusses wird lauten: alle guten Handlungen sind der Idee des Guten entsprechend. Nun ist diese Handlung gut; also ist sie der Idee des Guten entsprechend. Oder: Jede Figur ist die Idee einer bestimmten Bewegung im Raume; nun ist dieses Dreyek eine Figur; also ist dieses Dreyek die Idee einer bestimmten Bewegung im Raume. In solchem Schlusse wird nichts anders ausgesagt, als idem est idem. S. 150.

90. Wo nun diese Produktion der angeschauten Sache einem jeden durch die leichtesten Mittel zu jeder Zeit möglich ist, da ist auch vollkommene bewiesene Evidenz für den Verstand. Diese findet sich demnach in der Mathematik; denn eine Menge von Dreyecken läßt sich jederzeit der Idee des Dreyecks gemäß produziren, die Einheit der Idee und der Anschauung läßt sich allemal durch produzirende That darthun. Anders ist es mit der Idee des Guten und Schönen. Die gute Handlung mit ihren gegebenen Bedingungen läßt sich nicht wieder hervorrufen, weil jede zweyte gute Handlung zugleich eine andre ist, und etwas mehr zu ihr erfodert wird, als blosse Bewegung in Zeit und Raum. Das

91. Deswegen unterschied Platon die mathematischen Ideen von den nicht mathematischen. S. 151.

92. Es giebt also, nach dem Ausdruck eines geistreichen Schriftstellers, Handlungen höherer Ordnung, für welche keine Gleichung durch die Elemente (Satzungen) dieser Welt herausgebracht werden kann. Dem Verstande sind sie nothwendig unbegreiflich, und er fragt umsonst nach dem Beweise, warum in ihren Produkten Idee und Anschauung eins sind. Das.

II. Geschichte.

93. Geschichte ist keine vollendete systematische Wissenschaft in dem Sinne wie Logik und Mathematik. Sie enthält kein nothwendiges Gesetz, nach welchem vorkommende Begebenheiten konstruirt werden müßten, sie liefert keinen Beweis, daß gewisse Thatsachen geradeso und nicht anders erfolgen konnten; sie erzählt das Geschehene, ohne demonstrativen Erweis der Nothwendigkeit des Geschehens. Ihr einziges Gesetz, welches aber nicht den Inhalt, sondern blos die Ordnung ihres Wissens betrifft, ist das Gesetz des Zeitverlaufes. S. 170.

94. Geschichtliche Erkenntniß ist der Mittelpunkt unsrer gesammten Erkenntniß, weil das menschliche Leben und Wirken ein zeitliches Fortschreiten von Ursache zur Wirkung unter gewissen Bedingungen und Verhältnissen ist. — Das Prinzip alles Endlichen ist das Unendliche, die Ursache aller Bedingungen und ihrer Verhältnisse ist eine unbedingte Wirksamkeit. S. 171 u. 172.

95. Welches ist demnach der ursprüngliche Charakter der Menschengeschichte? Ein kontinuirliches Eingreifen der Freyheit in die zeitliche Entwickelung der Begebenheiten, eine sichtbare Folge von Wirkungen aus unsichtbaren Ursachen und Anfängen. S. 175.

96. Grosse Menschen in ihrem geschichtlichen Wirken und Thun vermögen nur von denen geschildert zu werden, die ihnen geistesverwandt sind. Dieses wird gemeynt mit einer Philosophie der Geschichte. S. 175.

97. Durch Philosophie bleibt die Sicherheit des Geschehenen unangetastet, nur eine Hinweisung auf den unsichtbaren Grund und Zusammenhang des Geschehenen will der Philosoph. — Wie besonnen er auch dabey verfahren mag, wird dennoch dem gelungensten analogischen Versuch die vollkommne historische Gewißheit fehlen, welche jeder einzelnen Thatsache, als solcher, eigen ist. S. 176.

98. Der größte Triumph des Historikers ist eine idealische Behandlung der Geschichte. S. 177.

99. Im Allgemeinen gilt von dem Verhältnisse der Idee zu der endlichen, in Begriffen aufgefaßten Entwickelung zeitlicher Begebenheiten, was von dem Verhältniß der Idee zum Begriffe in früheren Abschnitten gesagt wurde. Der zeitliche Verlauf ist stets der Idee zuwider, und wollte man ihn einseitig auffassen, so müßte man die Realität der Idee läugnen. Diese bewährt sich aber in ihrem unmittelbaren Daseyn jedem vernünftigen Individuum. Sie stellt sich dar in der Geschichte als in einem unaufhörlichen Kampfe begriffen, dessen Ende historisch nicht erschei-

nen kann, weil dieses zugleich ein Aufhören der Zeit seyn müßte, zugleich auch ein Aufhören der Menschheit, weil das Daseyn derselben für den Begriff eine unauflösliche Einheit und eine unzuverbindende Verschiedenheit des Ewigen und Zeitlichen ist. S. 179.

III. Metaphysik.

A. Theologie.

100. Wir stellen am Schlusse dieses Abschnitts die ursprünglichen Positionen in der Theologie kurz neben einander. Der Theolog glaubt:

1. Einen frey wirkenden lebendigen Gott, als den Schöpfer aller Dinge.

2. Dieser Gott ist ewig, das heißt, sein Wesen ist ausser allen Zeit- und Raumverhältnissen. Er ist demnach unveränderlich, allgegenwärtig.

3. Gottes Wirksamkeit trägt den Charakter der höchsten Vollendung, (sie ist unbedingt, unendlich.) Von moralischer Seite nennt man dies Heiligkeit, von der physischen Seite Allmacht.

4. Gott regieret die Welt, es giebt eine Vorsehung. Die ausserzeitliche Wirksamkeit ist Grund der zeitlichen Veränderungen.

Diesen Sätzen entspricht in der individuellen Natur des Menschen:

1. Die Vernunft, (in substantivem Sinne) als Prinzip der freyen Persönlichkeit.

2. Die innere Erhebung über zeitliches und räumliches Wirken und Wissen.

3. Die Idee des unbedingt Vollendeten, ungeachtet der Anerkennung des menschlichen bedingten Daseyns.

4. Die Entwickelung des menschlichen freyen Wirkens in zeitlicher Geschichte. S. 213 u. 214.

B. Ethik.

101. Ethik ist die Wissenschaft der Prinzipien menschlicher freyer Wirksamkeit. Was der freye Wille wolle, der selbstbestimmend eingreift in endliche Verhältnisse, und wie er es wolle, das bestimmt die Ethik als wissenschaftliches Lehrgebäude. S. 215.

102. Die Idee des Guten ist für diese Wissenschaft leitend, weil sie sich bey jeder freyen That im Gefühle offenbart. Das.

103. Die Idee des Guten verhält sich — wie schon früher erinnert worden — gegen den Begriff negativ. Sie kann also aus keinen durch Reflexion und Begriff aufgefaßten Verhältnissen hervorgerechnet und dargethan werden. Sie ist vielmehr negativ gegen alle diese Verhältnisse bestimmt, und ihr Daseyn verkündend in der guten That, erscheint sie dem Begriffe als ein Nichts für die wissenschaftliche Erkenntniß. Das.

104. In Bezug auf eine in der Zeit fortlaufende Reihe von Handlungen erscheint dann die Idee als das Gesetz dieser Handlungen. Die Ethik, wenn sie Prinzipien der Handlungen aufstellt, ist sonach eine Gesetzgebung für das zeitliche Leben. S. 216.

105. Dasjenige, was im zeitlichen Leben der Idee des Guten widerstrebt, heißt im weitesten Sinne das

Böse. Dieses wird also nicht als eine Position der Vernunft wahrgenommen, sondern entspringt aus dem Widerstande des endlichen Zeitverlaufes gegen die ewige Idee. Das.

106. Eine Gesetzgebung für das zeitliche menschliche Leben läßt sich nur in Begriffen aufstellen. Nun aber entzieht sich das Wesen der Idee, worauf jene Gesetzgebung beruht, dem Begriffe und seiner Erkenntniß. Die Gesetzgebung ist also mangelhaft, oder wohl gar der Idee des Guten unangemessen, sonach keine sichere Richtschnur für das Thun. Ist nun Ethik, als Wissenschaft der Prinzipien des freyen menschlichen Handelns, eine Gesetzgebung für die zeitliche Wirksamkeit; so ist sie zugleich eine unmögliche Wissenschaft. Niemand wird durch sie Erkenntniß gewinnen von demjenigen, was der freye Mensch thun soll, und wie er es thun solle.

107. Der Glaube an das Gute beseelt den Sohn des Himmels, er handelt in dieser unerschütterlichen Gewißheit; die Wissenschaft vermag diese nicht zu erzeugen, sondern muß sie voraussezen.

Wir gehen nun, nachdem wir unsern Lesern das Wesentliche des Werkes dargelegt, zur Würdigung desselben über. Unsere Betrachtung zerfällt in zwey Theile. Zuerst fragt sich: Welche Erkenntniß ist es, die der Verf. begründet? Dann: Wie muß das dieser Erkenntniß entsprechende Handeln beschaffen seyn? Wir haben also erstlich die theoretische Seite, dann die prak-

tische des vom Verf. aufgestellten Systems zu beleuchten.

Die Betrachtung der theoretischen Seite wird uns eine gänzliche Vernichtung des Wissens im Widerspruche zum Resultate liefern. Bey Betrachtung der praktischen Seite, wo auf die Basis dieses Widerspruches gebaut, wo gemäß demselben gehandelt werden soll, wird sich ergeben, daß nur die reine, gesetzlose Willkühr des Ich, daß nur der blosse Egoismus als Grund des Handelns sich konstituiren kann.

Erster Abschnitt.

Theoretische Seite des Systems.

Es ist des Verf. Methode, jede der einzelnen Abtheilungen seines Werkes mit einer Definition des in der Ueberschrift bemerkten Gegenstandes zu eröffnen. So wird vor allem die Definition der Freyheit, dann werden die der Vernunft, der menschlichen Individualität u. s. w. gegeben.

Leider begegnet dem Verf. der seltsame Umstand, daß am Schlusse jeder Abtheilung nicht wieder die Definition selbst, sondern gerade ihr Gegentheil zum Vorschein kömmt, und daß die Entwicklungsglieder also vielmehr Umwandlungsglieder sind, wodurch recht eigentlich die verkehrte Seite herausgekehrt wird.

„Unter Freyheit" heißt es S. 25. „verstehen wir eine durch sich selbst bestimmte, durch sich selbst anfangende, von Verhältnissen unabhängige Wirksam-

keit. Als solche ist Freyheit erste Ursache, Grund alles Daseyns, eigentliches Wesen."

Wir wollen darthun, daß aus des Verf. eigner Ansicht hervorgehe, Freyheit sey eine nicht durch sich selbst bestimmte, nicht durch sich selbst anfangende, von Verhältnissen abhängige Wirksamkeit, und als solche nicht erste Ursache, nicht Grund alles Daseyns, eigentliches Unwesen.

„Freyheit, als das Unbedingte, ist eben sowohl Grund der theoretischen als der praktischen Erkenntniß; — überhaupt principium essendi et cognoscendi." S. 27.

Sehen wir zunächst, wodurch die Freyheit sich als principium cognoscendi bewährt. — S. 30. bietet die naive Antwort dar „Freyheit als erste Ursache, als das sich selbst bestimmende unbedingt Wirksame, sey schlechthin unbegreiflich. Diese Unbegreiflichkeit könne nicht gehoben werden, weil in der That jegliches Begreifen in Verhältnissen seinen Anfang nehme, und das Unbedingte dem Begriff entfliehe. Aus dem Grunde sey auch das Wesen der Freyheit nicht zu beweisen."

Diese Antwort hebt offenbar die Freyheit als principium cognoscendi auf. Denn wenn die Freyheit, als das sich selbst bestimmende, unbegreiflich ist; so hat sie sich selbst, anstatt zur Einsicht ihrer Wirksamkeit, vielmehr zum Nichtverstehen derselben bestimmt. Sie kann also nicht principium cognoscendi seyn. Es mag dem Verf. hier keineswegs die Ausflucht helfen, die Freyheit sey wohl für sich selbst erkennbar, aber nur für uns unerfaßlich. Sollen wir

nämlich der Freyheit als Grundes alles Daseyns, als des Unbedingten bewußt werden; so kann dieß nur geschehen, indem sie sich ihrer selbst in uns bewußt wird. — Wir sehen also hier die erste Metamorphose der gegebenen Definition eintretten.

Sie wird vollständig durch die Bemerkung, daß die Freyheit, sobald sie sich nicht als principium cognoscendi bewährt, auch aufhört als principium essendi zu bestehn. Wie soll Freyheit als erste Ursache, als Grund alles Daseyns gelten, wenn nicht eingesehen wird, auf welche Art sie dieses Daseyn begründet? „Alles Begreifen" sagt der Verf. „nehme in Verhältnissen seinen Ursprung; Freyheit aber sey eine durch sich selbst bestimmte, durch sich selbst anfangende, von Verhältnissen unabhängige Wirksamkeit." — Wir fragen hier: wenn mit der Idee der Freyheit gar kein Verhältniß in unserm Bewußtseyn gegeben ist, auf welche Art kömmt denn die Freyheit dazu Verhältnisse einzusetzen? Wie können aus einem Verhältnißlosen Verhältnisse entspringen?

Es ist ja die Freyheit doch durch sich selbst bestimmte Wirksamkeit; nimmer aber vermag sie sich selbst zu bestimmen, ohne sich in Verhältniß zu sich selbst zu setzen. Dieß Verhältniß der Freyheit zu sich selbst zu entwickeln, wäre demnach erste Aufgabe des Verf. gewesen, um dieselbe als das Unbedingte, nur sich selbst Bedingende zu bewähren. Allein es gefiel dem Verf. einmal, die Freyheit als unbegreiflich vorauszusetzen, dem Einwurf zum Trotze „daß er die Möglichkeit

alles

alles Begreifens und Beweisens auf einen unmöglichen Begriff gründe." S. 31.

Wir müssen schon sehen, wie der Verf. sein hypothetisches Freyheitsprinzip zu rechtfertigen, und einen Uebergang zur Schöpfung von Verhältnissen darzuthun versucht. Auf die leichteste und kürzeste Weise. Er behauptet nämlich: „alle Gesetzmässigkeit und Ordnung nehmen aus der Freyheit ihren Ursprung. Das Selbstständige ist allein im Stande eine Regel zu geben und zu finden. Es giebt überhaupt keine Regel, keine Gesetzmässigkeit ohne einen Zweck, wofür die Regeln und Gesetze gelten." S. 32.

Daß alles Unselbstständige ein Selbstständiges voraussetze, daß nur dieses Prinzip seyn könne, darin sind wir mit dem Verf. ganz einverstanden; allein nicht darin, daß solch ein Selbstständiges Freyheit sey. Denn ein Selbstständiges muß sich doch als dieses erweisen; ist die Freyheit aber unbeweisbar, worauf stüzt sich die Foderung sie als Prinzip anzuerkennen? Nur dann hätte der Verf. seine Behauptung, daß Freyheit Gesetze und Regeln einsetze, gerechtfertigt, wenn er nachgewiesen hätte, wie sie als das Selbstständige, als durch sich selbst die Norm ihres Wirkens empfangend, als ihre eigne Gesetzmässigkeit offenbar werde, und wie vermöge der eignen Bestimmung derselben ein Unselbstständiges in seiner Regelmässigkeit entspringe.

Freylich hätte er aber dann einsehen müssen, daß das Selbstständige seinem Wesen nach nicht blos Freyheit, sondern zugleich Nothwendigkeit sey. Er

wäre also auf ein Identitätssystem gerathen, da er doch S. 34. seines Werkes ausspricht: „Eine Identificirung aber, eine Gleichsetzung der sehenden Freyheit und der blinden Willkühr, (die man mit Unrecht Nothwendigkeit nannte) ist durchaus unphilosophisch, und ihre Verkehrtheit kann jedem Unbefangenen deutlich gemacht werden." Das heißt, wem diese Verkehrtheit nicht deutlich wird, dem fehlt es an Unbefangenheit. — Den Beweis ist zwar der Verf. schuldig geblieben; doch steht obige Stelle vielleicht nur zur Perhorreszenz nicht orthodoxer Seelen da.

Keineswegs die Nothwendigkeit, wohl hingegen die vom Verf. aufgestellte Freyheit finden wir als blinde Willkühr. Denn wenn die Freyheit nur Gesetze giebt, ohne vermög ihres Wesens durch sich selbst Gesetze zu empfangen; so erscheint sie gerade selbst als das durchaus Gesetzlose, welches mit blinder Willkühr Zweck und Absicht hervorruft.

Wir können nicht recht begreifen, wie die Freyheit zu Zweck und Absicht kömmt, welche ihr der Verf. S. 33. angedeihen läßt, sprechend: „Wenn nun die Freyheit selbstbestimmend nach Zweck und Absicht wirksam ist; so ist alle Nothwendigkeit eine durch Freyheit eingesetzte Ordnung." Ist die Freyheit selbstbestimmend; so muß sie sich durch sich selbst zu einem Zwecke, zu einer Absicht bestimmen, und diese Bestimmung muß wieder für sie selbst seyn. Die Freyheit muß also aus ihrem eignen Wesen Zweck und Absicht schöpfen. Sie kann aber, weil sie das Unbedingte ist, nichts anders aus sich schöpfen, als die Offenbarung ihrer selbst; sie kann folglich auch nichts

anders beabsichten, als die Darstellung ihres eignen Wesens; und sonach kann die Freyheit überhaupt keine Zwecke haben, sondern nur sich selbst Zweck seyn. Indeß das Wesen der Freyheit fanden wir gemäß dem Vorhergehenden als in blinder Willkühr bestehend; mithin wäre die Offenbarung des Gesetzlosen der Zweck der Einsetzung von Gesetzmässigkeit und Ordnung.

Wunderbar in der That, wie aus dem Gesetzlosen Gesetz und Regel entspringen soll! Der Verf. findet dieß selbst, und daher die Aeusserungen S. 42 u. 43.

„Ueber die Art und Weise der Wirksamkeit Gottes wird nichts ausgesagt, sondern nur, daß er geschaffen habe, und jegliches Gesetz des Universums sein Werk sey. Gleichwie jede freye Wirksamkeit ein Unbegreifliches ist, so muß auch die göttliche Wirksamkeit eine unbegreifliche seyn, und die ganze Schöpfung, als das Werk eines Geistes, bleibt für den Begriff ein ewiges Wunder."

Ferner: „Durch die Ueberzeugung von einem lebendigen Gott, von einem Weltschöpfer wird demnach gar nichts erläutert, gar nichts erklärt, was uns als Geschaffenes in dem Universum entgegentritt."

Schon aus diesem kann man das Resultat ziehen, welches die ganze Folge bestättigen wird, daß die Philosophie des Verf. nur in einer durchgeführten Entwicklung des Nichtswissens bestehe. Eine merkwürdige Frage aber bleibt es, was den Verf. wohl dazu trieb, ein Prinzip anzunehmen, aus dem sich durchaus nichts erklären, und das sich selbst nicht erweisen läßt.

Wir gestehen, daß wir umsonst einen nöthigenden Grund dazu in seiner Schrift suchten; denn was er für die Bewährung seines Prinzips äussert, ist so weit entfernt von aller objektiven Gültigkeit, daß es durchaus nur als subjektives Resultat der Willkühr, als bloße, durch gar nichts unterstützte Behauptung auftritt.

Zur Rechtfertigung dieses Urtheils führen wir nur eine einzige Stelle an, welche über die Consequenz im Ideengange des Verf. statt aller übrigen genügenden Aufschluß geben mag. Sie lautet S. 36. wie folgt:

1. „Wir verstehen entweder überall nichts, oder wir verstehen, daß wir frey und selbstständig wirken.“

2. „Alle übrigen Kräfte, welche wir uns beylegen mögen, und deren Aeußerung an Verhältnisse gebunden ist, sind uns minder bekannt als die freye Selbstbestimmung.“

3. „Wir verstehen, daß wir vermög eines innern Entschlusses unsere Erkenntniß ordnen, gewisse Handlungen ausführen, wir wissen, daß wir bey diesem Geschäft eine Regel festsetzen können, nach der wir verfahren; aber wir verstehen z. B. nicht, wie unsere Einbildungskraft zu verschiedenen Zeiten so ganz verschieden thätig ist, warum sie uns oft eine ganz andere Reihe von Bildern vorhält, da doch die äussern Anregungen dieselben blieben; wir wissen nicht, warum unser Gedächtniß oft undeutlich, oft aber mit großer Klarheit, gewisse Ausdrücke und Sachen in's Bewußtseyn zurückruft.“

4. „Was von den Gesetzen dieser Kräfte vermöge der Selbstbeobachtung ausgesagt werden mag, bleibt uns immer minder evident, als das unmittelbare lebendige Bewußtseyn einer That, die wir unser nennen, die wir zu irgend einem Zwecke unternahmen und ausführten.“

5. „Von allen übrigen Kräften in uns und ausser uns ist uns nur das Bewußtseyn der Wirkungen gegeben, das Bewußtseyn der Wirksamkeit selbst, als solcher, findet sich nur bey der Freyheit.“

6. „Ist dieses eine Täuschung, so giebt es überall nur Wirkungen, keine Wirksamkeit; die Wirkungen erfolgen nicht nach einer eingesetzten Regel und Ordnung, stehen auch in keinem nothwendigen Zusammenhang, sondern geschehen nach einem blinden Ohngefähr, das in sich selber grund- und wesenlos ist.“

Wir wollen diese Stelle, deren einzelne Perioden von uns, der leichtern Uebersicht wegen, gesondert worden, prüfen.

Satz 1. beginnt mit einem: Entweder überall kein Verständniß, oder das freyer, selbstständiger Wirksamkeit.

Satz 2. soll dieß „Entweder, oder“ beweisen. Er thut dieß durch die Behauptung, daß andre in ihrer Aeusserung an Verhältnisse gebundene Kräfte uns minder bekannt seyen, als die freye Selbstbestimmung. Allein diese Behauptung erschöpft schon nicht mehr die erste. Denn wenn andre Kräfte uns blos minder bekannt sind, als die freye Selbstbestimmung; so verstehen wir doch überall etwas, nur

minder als daß wir frey und selbstständig wirken. Die zweyte Behauptung hätte also, um der ersten zu genügen, eigentlich lauten müssen: alle übrigen Kräfte sind uns gar nicht bekannt, ohne die freye Selbstbestimmung. Indeß alsdann müßte sich dieselbe, weil Freyheit das Unbedingte, auch unbedingt umkehren, es müßte sich sagen lassen: alle übrigen Kräfte sind uns bekannt, und nur bekannt durch die freye Selbstbestimmung; womit freylich die Aussage: die Schöpfung ist unbegreiflich, ein wenig in Widerspruch stünde.

Satz 3. beweist den zweyten nicht, sondern erläutert ihn nur durch Beyspiele, welche aber blos unter Voraussetzung der Gültigkeit des zweyten Satzes Wahrheit haben. Von dem hier vorkommenden: „Wir wissen nicht" ist übrigens das nämliche zu sagen, was Schelling gegen Jakobi bemerkt, daß es nur die einfache Bedeutung des „Ich weis nicht" habe.

Satz 4. sagt gerade das nämliche wie der zweyte.

Satz 5. will den zweyten dadurch erweisen, daß von allen übrigen Kräften nur das Bewußtseyn der Wirkungen, bey der Freyheit allein das Bewußtseyn der Wirksamkeit sich finde. Doch, um diese Behauptung darzuthun, wird

Satz 6. geäussert: Falls dieß eine Täuschung sey; so gebe es überall nur Wirkungen, keine Wirksamkeit. — Nun wird wohl Niemanden die Schlußart einleuchten: Wenn das Bewußtseyn der Wirksamkeit nicht bey der Freyheit sich findet; so giebt es gar keine Wirksamkeit. Man wird vielmehr gewahren,

daß Satz 6. nur eine veränderte Wiederholung des ersten sey, und daß sich also der Verf. durch eine Reihe von Perioden gar nicht von der Stelle bewegt, daß er durchaus nichts bewiesen, sondern nur fortwährend dasselbe behauptet habe.

Allerdings muß es eine Thatsache des Bewußtseyns geben, mit welcher alles Philosophiren beginnt. Es muß eine selbstständige, durch und für sich selbst bestimmte Wirksamkeit geben, welche als Grund aller Wirkungen (alles Bewirkten) anzuerkennen ist. Allein diese findet sich bey ihrer Entwicklung, welche der Verf. nicht gewähren konnte und deßhalb zum bloßen behaupten seine Zuflucht nahm, keineswegs als Freyheit.

Vorstehendes wird die dialektische Kunst des Verf. ins Licht setzen. Wir wenden uns nun aber zu der anfangs dargelegten Aussage zurück, daß am Schlusse jedes Abschnittes das Gegentheil der den Abschnitt eröffnenden Definition hervortrete. Zu dem Ende fragen wir, welch ein Verhältniß der Verf. zwischen dem Schaffenden und Geschaffenen, zwischen der Freyheit und der durch sie eingesetzten Nothwendigkeit statuirt?

Er spricht S. 41.: „Gott als freywirkendes, persönliches Wesen sey ein Geist und wegen seiner Geistigkeit nicht identisch mit der Naturkraft?“

Wohl! doch woher die Naturkraft? Aus Gott? Dieß bestättigen allerdings S. 42 u. 43., obwohl es da heißt: es sey unbegreiflich, wie Gott dieselbe geschaffen habe. Allein wenn man weiter fortschreitet, so scheint es, als habe der Verf. diese Aussage gänzlich vergessen; denn S. 94. wird geäussert:

„Uns Menschen ist keine andre Erschaffung klar, als die Erschaffung einer Figurenwelt, welche durch Bewegung hervorgebracht wird. — Aus diesem Grunde ist die Annahme einer Materie, welche durch den Weltschöpfer geformt wird, unsrer menschlichen Ansicht entsprechend."

Also hier erscheint Gott nicht mehr als Schöpfer der Materie, sondern nur als Bildner. Die Freyheit ist also nicht das Unbedingte, sondern sie wird bedingt durch eine Materie ausser ihr. Sie ist nicht von Verhältnissen unabhängig, sondern sie ist abhängig von dem Verhältnisse zu der ausser ihr bestehenden Materie, weil sie nur dadurch ihr eigen Daseyn bewähren kann, daß sie formend auf dieselbe einwirkt. Sie ist folglich auch nicht erste Ursache, nicht Grund alles Daseyns.

Aber die Freyheit erscheint sogar als eigentliches Unwesen: nämlich der Verf. ist noch weiter gegangen; er hat die Wesenheit der Freyheit aufgehoben, indem er der Materie selbstständige Wirksamkeit gleich der Freyheit verliehen. Denn so heißt es S. 140.:

„Wir müssen nicht vergessen, daß wir nach Platon auch eine Seele der Materie besitzen, die das Gefühl der Ideen trüben kann und nicht unsterblicher Natur ist."

Wenn die Materie nicht unsterblicher Natur ist, woher kömmt ihr denn die Macht, den Ideen zu widerstreben? Aus Gott? — Dann wäre ja dieser selbst das Prinzip des Bösen. Aus ihr selbst? — Dann ist die Materie selbstständig und ewig, und kann, so wenig sie durch Gott entstanden, so wenig

auch durch seine Wirksamkeit vergehen. Es spricht ja der Verf. selbst von einem beständigen Kampfe des Guten und Bösen; er sagt z. B. Gott und der Teufel müssen gleich unzufrieden die Menschengeschichte betrachten (S. 180.); Wie könnte dieses statt finden, ohne Selbstständigkeit der Materie?

Ist aber die Materie gleich selbstständig mit der Freyheit und dieser beständig entgegenstrebend, so haben beyde keine Wesenheit; sondern als das eigentlich Wesentliche für die Erkenntniß biethet sich nur ein fortlaufender Widerspruch oder Widerstreit von zwey Prinzipien dar, und dieser beurkundet sich demnach als Geist der Philosophie des Dualismus.

Wie unbegreiflich und grundlos auch die Freyheit des Verf., wie unbegreiflich und grundlos die aus derselben hervorgehen sollende Schöpfung seyn mag; so behauptet doch der Verf. S. 31.: „es gebe eine unmittelbare Ueberzeugung von der Freyheit in jeglichem Handeln, der alle Beweise nichts anhaben können." Er behauptet es, weil er es will, weil es seinen Zwecken (denn es giebt überhaupt nach ihm keine Gesetzgebung ohne einen Zweck, wofür die Gesetze gelten, S. 32.) entspricht. — Wir haben im Gegentheile dargethan, daß Beweise der unmittelbaren Ueberzeugung des Verf. allerdings sehr viel anhaben können, indem sie hinsichtlich derselben die Ueberzeugung gewähren, daß in ihr ein handgreiflicher Widerspruch liege.

Es ist natürlich, daß der Verf., um seine unmittelbare Ueberzeugung zu rechtfertigen, ein eben so un-

mittelbares Organ für dieselbe aufstellen muß. Er nennt dieses Vernunft.

„Vernunft" heißt es S. 46. „ist dasjenige, was in endlichen, durch Verhältnisse bedingten Wesen ein Unbedingtes als Ursache der Verhältnisse über denselben anerkennt."

Der Verf. hat in dieser Definition wieder ein seltsames Versehen begangen. Um nämlich Vernunft als Organ für die Freyheit geltend zu machen, hätte er sagen sollen: Vernunft sey dasjenige, was in endlichen, durch Verhältnisse bedingten Wesen Freyheit als das Unbedingte, als Ursache der Verhältnisse über denselben anerkennt. Derley Unbestimmtheit in Darlegung von Bestimmungen zeugt eben von keiner großen Schärfe des Denkens.

Eine gleiche Unbestimmtheit wird auch S. 50., wo der Verf. einen dreyfachen Sinn des Wortes Vernunft unterscheidet, kund. Nämlich es heißt daselbst: „Zweytens bedeutet Vernunft das Vermögen der Voraussetzung des Wahren, der Erkenntniß Gottes." — Voraussetzung und Erkenntniß können doch nicht gleichbedeutend seyn. Man muß also schliessen, daß die Erkenntniß, welche die Vernunft gewinnt, in Voraussetzung des Wahren bestehe. Damit aber, dünkt uns, sey eben kein großes Resultat gewonnen; denn es ist sehr natürlich, daß man, indem man zur Einsicht des Wahren gelangen will, wenigst hypothetisch annehmen, oder voraussetzen muß, daß es ein Wahres gebe. Wem diese Hypothese schon genügt, der mag immer getrost an der Schwelle stehen bleiben; wenn er indeß sich selbst und andern vorschwäzt,

er sey ist das Heiligthum der Erkenntniß eingegangen; so macht er sich selbst und andern eine offenbare Lüge weis.

In dieser Täuschung sehen wir kläglicherweise den Verf. befangen. Denn so spricht er ohne den mindesten Beweis, gleich als ob sich's von selbst verstünde. S. 52.:

„Die Vernunft, welche das Wesen voraussetzt, hat keine Kraft der Beweise. „Sie vernimmt und sagt uns, sie gewinnt unmittelbare Erkenntniß; kann aber dieselbe durch Beweise nicht vermitteln."

Was vernimmt die Vernunft? Wovon gewinnt sie unmittelbare Erkenntniß? Von der Freyheit? — Sehr natürlich! weil vermög S. 50. der Verf. Vernunft im substantiven Sinne mit der Freyheit identisch setzt. Gemäß diesem heißt der Satz: Die Vernunft gewinnt unmittelbare Erkenntniß von der Freyheit, so viel, als: die Freyheit gewinnt unmittelbare Erkenntniß von sich selbst. Diese tritt aber nach des Verf. Ansicht nicht aus der Sphäre der Unbegreiflichkeit heraus, und bleibt folglich der eignen Einsicht verschlossen. — Indeß scheint es, fühlt der Verf. selbst das Bedürfniß eines mittelbaren Wissens, indem er S. 50. spricht, daß Vernunft, in der Sphäre der Begriffe Allgemeines und Besonderes vergleichend und erwägend, dem Mannigfaltigen der Erkenntniß höchste Einheit gebe; nur läßt er im Dunkeln, wie diese Einheit zu Stande kommen soll. Es wird nicht erörtert, nach welchem Maaßstabe die Vernunft Allgemeines und Besonderes vergleichen könne. Da uns kei-

ner als der der unbegreiflichen Freyheit gegeben ist; so fragen wir billig: wie das Unbegreifliche Maas zur Vereinigung des Begreiflichen im Bewußtseyn werde?

Doch wir fassen das Geheimniß wohl, indem wir uns erinnern, „daß es keine Regel ohne einen Zweck giebt, wofür sie aufgestellt ist." Wenn diesemnach die Vernunft, oder vielmehr das Individuum, dem die Vernunft innewohnt, dem Mannigfaltigen der Erkenntniß Einheit zu geben sucht, so wird dieß zu irgend einem Zwecke geschehen; dieser ist folglich der Brennpunkt, in dem alle für die Verhältnisse des Mannigfaltigen aufgestellten Regeln als Strahlen zusammenlaufen. Wie solchergestalt die Individualität sich selbst (nicht aber jene verhaßte Identität des individuellen Bewußtseyns mit dem der Menschheit) Zweck werde, davon soll der zweyte Abschnitt genügende Rechenschaft geben.

Man sieht, mit dem zum Behuf der Erkenntniß seines Freyheitsprinzips postulirten Organe kömmt der Verf. um keinen Schritt weiter. Die Vernunft taugt nicht zur Einsicht endlicher Verhältnisse. Gleichwohl fühlt sich der Verf. gedrängt, in die Beziehungen zwischen Innerm und Aeusserm, zwischen Freyheit und Nothwendigkeit einzugehn. Dieß geschieht im Abschnitte von der menschlichen Individualität.

„Freye Wirksamkeit, vernünftiges Daseyn," spricht er S. 53., „ist bey dem Menschen an Verhältnisse einer ausser ihm befindlichen Welt gebunden. Darin besteht das Wesen der menschlichen Individualität."

Ferner, daselbst:

„Das Verhältniß des Innern und Aeussern als das Wesen der menschlichen Individualität kann durch keine Theorie oder Praxis vermittelt werden, sondern ist ein Ursprüngliches mit der Schöpfung selbst gewordenes und bestehendes. Alle menschliche Theorie und Praxis nimmt aus der Individualität ihren Ursprung, setzt dieselbe voraus und kann diese Voraussetzung nicht begründen."

Wir werden sogleich sehen, daß das Verhältniß von Innerm und Aeusserm doch vermittelt werden soll; daß der Verf. selbst ein Organ für diese Vermittlung aufstellt. Ehe wir aber zu dieser Betrachtung fortschreiten, müssen wir vorerst über die Aussage des Verf. „alle Theorie und Praxis nehme aus der Individualität ihren Ursprung" Einiges bemerken. — Wir fragen: aus Wessen Individualität? Aus der des Individuums, oder der Menschheit? Im letztern Falle hat der Verf. die Aufgabe, ein allgemeines theoretisches und praktisches Band der Individualitäten nachzuweisen. Dieß ist ihm unmöglich; er müßte ja sonst eine allgemein geltende Gesetzmässigkeit des Erkennens und Handelns darthun, welche er durchaus leugnet. Also gilt der erste Fall, daß alle Theorie und Praxis aus der Individualität des Individuums ihren Ursprung nehme. Bey diesem Verhältnisse entspringen z. B. die in vorliegender Schrift dargelegten theoretischen und praktischen Ansichten blos aus Hrn. Köppens Individualität. Immerhin! — Indeß finden wir es seltsam, wenn der Verf. eine derley Individualphilosophie als allgemein, für Jedermanns Individualität gültig aufstel-

len will, da er doch die Voraussetzung seiner Individualität nicht begründen kann. — Soviel als beyläufige Bemerkung.!

Es ist klar, daß der Verf. für das Daseyn der äussern Welt ein gleiches Organ bedarf, wie für das Daseyn der Freyheit. Darum heißt es S. 55.:

„Das Daseyn einer äussern Welt und ihrer Verhältnisse wird eben so unmittelbar erkannt wie das Daseyn Gottes, jenes nämlich durch den Sinn, dieses durch die Vernunft.“

Nun sagt der Verf. S. 56.: durch die mit diesen beyden Organen begabte menschliche Individualität sey Inneres und Aeusseres in ein unmittelbares Verhältniß gesetzt; gleichwohl aber findet er für nöthig, den Dualismus zwischen Freyheit und Welt durch ein Drittes zu vermitteln, nämlich durch philosophische Anschauung (S. 61.), als deren Sphäre er das Bewußtseyn bezeichnet (das.) und welche nicht ohne Reflexion ist (das.).

„Reflexion“ heißt es S. 61. „nennen wir dasjenige Vermögen, wodurch gewisse Verhältnisse in ihrer Bestimmtheit aufgefaßt werden. Indem also die philosophische Anschauung unmittelbar auf den Dualismus des Innern und Aeussern gerichtet ist, bestimmt die Reflexion das Verhältniß des Innern und Aeussern zu einander.“

Ob der Verf. bey Niederschreibung dieser Stelle etwas dachte, wissen wir nicht; wir vermögen zum mindesten nichts dabey zu denken als einen vollkommnen Widerspruch. Durch die philosophische Anschauung soll Inneres und Aeusseres in unmittelbarem Ver-

hältniß stehen, (vergl. S. 56.) und doch soll erst die Reflexion dieß Verhältniß ausmitteln. Das Verhältniß des Innern und Aeussern ist also nicht unmittelbar bestimmt. Oder ist vielleicht jenes durch die philosophische Anschauung gestiftete unmittelbare Verhältniß das der Unbestimmtheit? Wenigstens läßt sich nicht absehen, wie die Philosophie zu einer Bestimmtheit des Wissens gelange, wenn man die Aeusserung S. 62. vernimmt:

„Der Grund aller von der Reflexion aufgefaßten Relativität bleibt für die Reflexion ein Wunder, kann nie in ihre Sphäre fallen.“

und gleich nachher S. 63.:

„Es giebt keine andre als Reflexionsphilosophie.“

Alle Einsicht einzelner Verhältnisse ergiebt sich doch nur daraus, daß ein Grundverhältniß aufgezeigt wird, woraus sie entspringen. Behaupten, daß solch ein Grundverhältniß unbestimmbar, oder ein Wunder für die Reflexion bleiben müsse, und doch reflektiren wollen, heißt nichts, als, nach Willkühr, anfangs- und endlos in der Unbestimmtheit von Relationen sich umhertreiben wollen.

Lustig zu vernehmen ist die Aussage des Verf.: es gebe keine andre als Reflexionsphilosophie. Da der Grund der Reflexion für diese ein Wunder bleibt; so kann, gemäß dieser Aussage, der Grund der Philosophie nie in die Sphäre der Philosophie selbst fallen und diese ist demnach eigentlich grundlos. Hierin ist sich der Verf. auch konsequent geblieben, indem sein Freyheitsprinzip sich durchaus als das Unerweisliche, Unbegreifliche, Untaugliche zur Bestimmung von Verhältnissen bewährt.

Doch der Verf. ist wirklich dem Phönix zu vergleichen. Wie oft auch seine vorgebliche Weisheit im Feuer der Prüfung zu Asche verzehrt wird, ersteht sie immer wieder durch den Zauber eines Machtspruchs. Ein solcher erfolgt denn auch S. 68.:

„Der Mensch muß das Geheimniß des Ursprungs der endlichen Dinge und ihrer Gesetze anerkennen, die Gewißheit des Daseyns derselben, ihres Entstehens und Vergehens unmittelbar wahrnehmen, und die Einsicht des Verhältnisses der Dinge zu einander nach ihrer eigenthümlichen Wirksamkeit durch Reflexion entwickeln."

Wir wollen sehen, wie der Verf. im Abschnitte von der Bewegung diese Einsicht durch Reflexion entwickelt.

Er sagt S. 69.: „Bewegung ist diejenige Thatsache, wodurch die Freyheit unmittelbar in die Verhältnisse einer Aussenwelt eingreift."

Auf die Frage, woher die Bewegung entspringe? wird geantwortet (das.) „Freyheit sey Ursache der Bewegung. Jede Bewegung sey Produkt einer Kraft. Die sich selbst bestimmende, wirksame Kraft heiße Freyheit."

Ueber die Beschaffenheit der Bewegung erklärt sich der Verf. (das.) „daß jede Bewegung endlich sey, aber ihr Maas und ihre Endlichkeit von einer unendlichen freyen Wirksamkeit empfange."

Verbinden wir die beyden letztern Sätze, so heißt es: „die unendliche Kraft der Freyheit soll ein end-

endliches Produkt der Bewegung geben. Auf welche Art nun unmittelbar aus einer unendlichen Kraft ein endliches Produkt hervorgehn soll, wird wohl Niemand begreiflich finden. Ferner Freyheit als Kraft ist das Bewegende; daß aber dieß Bewegende Bewegung als Produkt erzeuge, ist nicht möglich ohne ein Substrat, wodurch die Bewegung sich darstellt, d. i., ohne ein zu Bewegendes, mit andern Worten, ohne Materie. Woher diese kommen soll, bleibt vorerst ein Geheimniß; indeß dem erstern Einwurfe gegen die Endlichkeit der Bewegung begegnet der Verf. S. 71., indem er äussert:

„Das Gegentheil der Bewegung ist Ruhe. Sowohl jene als diese sind durch Verhältnisse bedingt, also lediglich relativ."

Nun aber, woher die Ruhe? Ob die Freyheit auch Grund von dieser sey, darüber suchen wir im vorliegenden Werke vergebens Aufschluß. Fürchtete der Verf. etwa hier den Dualismus? Fürchtete er zu sagen, was er gemäß seiner Ansicht, welche die Freyheit als erste Ursache konstituirt, doch nicht läugnen kann, die Freyheit sey eben sowohl unendliche Kraft der Ruhe als der Bewegung? Freylich wäre dann sein Schweben zwischen Entgegengesetztem zu deutlich geworden, indem Jeder hätte einsehen müssen, daß bey solch wechselseitiger unendlicher Negation von Ruhe und Bewegung die Freyheit weder die eine, noch die andre hervorbringen, und folglich eigentlich Nichts erzeugen könne.

Unbekümmert um derley Schwierigkeiten fährt der Verf. in seinen Offenbarungen fort S. 74.: „das

Maas der Bewegung sind Zeit und Raum." Hier findet man also, daß die unendliche Freyheit dadurch die Endlichkeit der Bewegung einsetzte, daß sie Raum und Zeit schuf. — Leider haben wir, obwohl der Verf. bereits Bewegung, Zeit und Raum als Werkzeuge zum Messen, zwar nicht deduzirt, wohl aber postulirt hat, noch immer kein Substrat, an dem ein Maasstab anzulegen wäre.

Der Verf. spricht freylich S. 88.: „die Welt sey eine Schöpfung Gottes," doch gesteht er S. 89.: „solch göttliche Schöpfung sey durchaus unbegreiflich" und S. 93.: „Es gebe sonach keine Theorie der Schöpfung, weil alle Theorie bey dem Geschaffenen und seinen Verhältnissen anhebe, also die Schöpfung schon voraussetze. — Aus diesem Grunde sey die Annahme einer Materie, welche durch den Weltschöpfer geformt werde, unserer menschlichen Ansicht entsprechend." S. 94.

Es erhellt, daß der Verf. mit der Entwicklung seiner Einsicht durch Reflexion nicht sehr weit kömmt. Zur Zeit hat er nichts entwickelt, sondern nur Materie, Bewegung und Zeit und Raum als Thatsachen gefodert. Nun sollte man aber meinen, habe er Bauzeug genug herbey geführt, um ein Gebäude zu errichten. — Ja, wenn die Natur so mechanisch sich zimmern ließe! und nicht die Einsicht ihrer Verhältnisse zugleich eine Construktion der Naturformen selbst wäre.

Der Verf. findet selbst S. 87.: „Was nicht als relatives Grössenverhältniß bestimmbar ist, was nicht durch Bewegung als anschauliche Figur konstruirt wer-

den kann, entzieht sich jeder mathematischen Behandlung. Von diesen Gegenständen ist zugleich keine vollkommen evidente, apodiktisch nothwendige Erkenntniß möglich."

Wir fragen, wie der Verf. nach dieser Ansicht z. B. den Pflanzenorganismus mathematisch, durch Bewegung von Kräften konstruiren will? Da qualitative Verhältnisse sich nach seinem Geständnisse jeder mathematischen Behandlung entziehen; so wird die Lösung einer solchen Aufgabe ihm durchaus unmöglich. Es giebt ja kein Naturobjekt, das eine bloße Figur wäre, sondern überall zeigen sich Quantität und Qualität vereint; folglich kann der Verf. nirgends von Naturgegenständen und ihren Verhältnissen eine evidente Erkenntniß gewinnen. Es bleibt ihm nichts übrig als eine gedankenlose Aufzeichnung und Zusammenstellung von Naturbeobachtungen nach Analogien, welche selbst auf keinen Gründen beruhen, weil die letzten Gründe aller Naturverhältnisse nicht in das Gebieth der Reflexion eingehen. Auf solche Art existirt für den Verf. keine Natur-Wissenschaft, sondern nur eine unvollendbare Summe von Erfahrungen in Betreff des objektiven Daseyns. Diese Summe von Erfahrungen kann nur einen subjektiven Vereinigungspunkt haben, nämlich den der menschlichen Zwecke, die durch sie erreichbar sind, weil Freyheit als das Höchste im Menschen und das Leitende in allem Wissen nach Zweck und Absicht wirksam ist. Technik ist sonach der Geist aller Naturerkenntniß, und in diesem Sinne war z. B. Linne's Naturklassifikation weniger geistreich als die Erfindung der Rohr-

zuckersurrogate; in diesem Sinne können diejenigen, welche die Naturverhältnisse objektiv oder wissenschaftlich bestimmen wollen, nur als dienende Organe der technischen Physiker gelten, und die letztern allein haben den höchsten Standpunkt ergriffen.

Darauf beschränkt sich nun die Einsicht des Verhältnisses der Dinge zu einander nach ihrer eigenthümlichen Wirksamkeit, welche der Mensch durch Reflexion entwickeln soll. Auf solche Art giebt es gar keine reale Wissenschaft, sondern es bleibt nur die formale Erkenntniß der Logik und Mathematik übrig, welche man als Maasstab zu beliebigen Zwecken überall anlegen kann.

In den Abschnitten von der Beschaffenheit aller menschlichen Erkenntniß, von der Sphäre der Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit, und vom Organismus des gesammten Wissens, welche die theoretische Ansicht des Verf. vollständig darlegen, tritt endlich der Widerspruch des Ganzen bis zur Selbstvernichtung hervor.

Wir stellen vor allem folgende Sätze zusammen:

1. „Die menschliche Erkenntniß nimmt unter **Verhältnissen** ihren Ursprung. Die Vielheit des Gegebenen gewinnt Zusammenhang durch Vergleichung und Ordnung, und wenn dieselben vollendet sind, heißt das gesammte der Erkenntniß **Wissenschaft**." S. 97.

2. „In der Wissenschaft herrscht **Nothwendigkeit**." S. 97.

3. „Wissenschaftliche Einsicht ist eine Einsicht aus Gründen." S. 102.

4. „Eine Erkenntniß aus Gründen heißt eine begreifliche Erkenntniß." S. 109.

5. „Ein Erkennen aus Begriffen heißt Denken." S. 117.

Wenn wir diese Sätze umkehren, so erhalten wir nachstehende Schlüsse:

1. Wo kein Verhältniß für die menschliche Erkenntniß gegeben ist, da ist keine Wissenschaft.

2. Ausserhalb der Wissenschaft herrscht keine Nothwendigkeit.

3. Wo keine wissenschaftliche Einsicht, ist keine Einsicht aus Gründen.

4. Eine nicht aus Gründen gewonnene Einsicht ist unbegreiflich.

5. Was nicht aus Begriffen erkannt wird, ist undenkbar. Alles dieß gilt nach des Verf. Aussage vom Unendlichen (Unbedingten) im Verhältnisse zum Endlichen. „Im Unendlichen" sagt er „gebe es keine Verhältnisse, dieß könne also nicht Gegenstand der Wissenschaft seyn." S. 97. „Der Grund der Nothwendigkeit werde durch die Wissenschaft vorausgesetzt." S. 98. „Bey der Freyheit höre jedes Fragen nach dem Grunde derselben auf, weil das freye Wirken seinen Grund in sich selbst habe, also nicht von einem höhern bedingt seyn könne." S. 103. Endlich, daß die Freyheit unbegreiflich, und folglich auch undenkbar sey, weil nämlich alles Denken ein Erkennen aus Begriffen, und also eine unbegreifliche, undenkbare Erkenntniß von ihr gewonnen werden soll,

dieß ist eben jener wichtige Moment, den der Verf. mit vielen Worten aber wenigem Erfolge darzuthun bemüht ist.

Er spricht S. 131.: „Das gesammte menschliche Wissen trägt einen doppelten Charakter. Es ist entweder Wahrnehmung oder Begriff; entweder unmittelbare Ueberzeugung, oder durch Gründe gewonnene mittelbare Einsicht. Jenes heißt Glauben, dieses Begreifen." „Geglaubt" heißt es (S. 133.) „in philosophischem Sinne, wird, was wahrgenommen wird." Diese Wahrnehmung ist nach dem Verf. doppelt eine innere und äussere durch Vernunft und Sinn (S. 134.). Der Gegenstand der innern Wahrnehmung durch Vernunft ist die Idee (S. 135.), der der äussern durch den anschauenden Sinn ist das Objekt. S. 142.

Nun sagt der Verf.: Glauben und Begreifen verhalten sich gegen einander negativ (S. 134.). Er gesteht, der Begriff sey eben sowohl ein Läugner der Natur als ein Gottesläugner (S. 144.). Gleichwohl aber fodert er, daß der Begriff das Verhältniß zwischen Idee und Anschauung auslege (S. 145.), und also ein Verhältniß dessen anerkenne, was er doch läugnen muß.

Der Verf. äussert zwar: der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen finde nur insofern statt, als unter Wissen nichts anders als eine begreifliche Einsicht verstanden werde (S. 131.); auf dem Gebiethe des Glaubens hingegen könne die Gewißheit nicht durch Gründe vermittelt werden, sondern werde unvermittelt erkannt und bringe Ueberzeugung hervor.

Wir fragen: worauf stützt sich denn jene unvermittelte Ueberzeugung, welche der Verf. für das Bewußtseyn fodert?

Zur Antwort wird vernommen: Auf Gefühl, (S. 139.), welches doppelt, übersinnliches und sinnliches, seyn soll, und das darum der Verf. als Gefühl und Empfindung bezeichnet. (S. 144.)

Da der Verf. wissenschaftlich, also mittelst Reflexion aussagt, das Gefühl gewähre unmittelbare Ueberzeugung, und da wissenschaftliche Einsicht eine Einsicht aus Gründen ist; so hätte er doch aus Gründen die unmittelbare, nicht durch Reflexion erworbene Gefühlsüberzeugung darthun sollen. Er hätte beweisen sollen, daß der Mensch eine Sphäre des Glaubens als vorausgehend der des Wissens anerkennen müsse. Zu dem Ende wäre es nöthig gewesen, die Gränzen der menschlichen Erkenntniß durch Aufzeigung der Gesetze des Bewußtseyns zu bestimmen, und zu erörtern, wie über diese Gränzen hinaus noch theoretische und praktische, unabweisbare Foderungen des Bewußtseyns sich ergeben, welche nur durch Berufung auf Gefühl ihre Befriedigung finden.

Von all diesem keine Spur in Herrn Köppen's Werke. Ohne Vorbereitung beginnt er vielmehr von der Freyheit; spricht, sie sey Grund alles Daseyns und Erkennens; gesteht zwar, dieß lasse sich nicht beweisen, sondern müsse aus dem Verlaufe selbst klar werden. Im Verlaufe aber finden sich nichts als Folgerungen, welche nur unter Voraussetzung der ersten Hypothese gültig sind. Wie er mit diesen Folgerungen am Ende ist, wendet sich Hr. Köppen

zu seinen Lesern und spricht mit ernsthafter Miene: Dieß und dieß hat sich im Verlaufe unserer Entwicklung ergeben, also muß ja wohl das aufgestellte Prinzip richtig seyn. —

Wie wenig der Verf. entweder die Foderungen der Wissenschaft versteht, oder wie blind er als Nachredner fremder Meynungen auftritt, erhellt daraus, daß er die Gesetzmäßigkeit des Bewußtseyns ohne alle Prüfung als blos logische und formale behandelt. Er spricht, die logische Gesetzmäßigkeit gebe nichts, sondern gliedre und verständige nur das Gegebne durch die drey Gesetze der Thesis, Antithesis und Synthesis. Wir erwiedern: wer giebt denn die logische Gesetzmässigkeit oder wer setzt sie ein? — Offenbar das Bewußtseyn. Wohl! so ist ja dieses Grund der erwähnten Formen. Aber was drücken die erwähnten Formen alsdann aus? Nichts anders als die Verhältnisse, mittelst deren das Bewußtseyn sich durch und für sich selbst bestimmt. Ihr fragt um das Wesen, um den Inhalt des Bewußtseyns; dieser, sagt Ihr, sey nicht in todten Formen beschlossen. Was versteht Ihr doch unter Inhalt, wenn Ihr damit mehr als ein für Euch todtes Wort auffassen wollt? Könnt Ihr das Wesen, den Inhalt des Bewußtseyns in etwas anders setzen, als in das Vermögen Verhältnisse durch und für sich selbst zu begründen? Dadurch bewährt sich ja das Unbedingte, daß es als Grund, als begründend, nicht selbst als begründet auftritt. Sind nun aber die Verhältnisse des Bewußtseyns in den eben erwähnten Formen ausgedrückt; so ist auch des Bewußtseyns unbedingte, selbst erschaffne Gesetzmässigkeit als Wesen dieser Formen klar. In gesetz-

mässigen, durch und für sich selbst klaren Verhältnissen muß sich demnach alles Wirken der Individuen in der Geschichte, im Staate in der Kunst bewegen. Auf solche Art wird man wohl nicht läugnen können, daß den Formen des Bewußtseyns eine Wirklichkeit entspreche. Das ganze objektive Daseyn oder die Natur muß nach dieser Ansicht als Symbolik oder gegenbildliche Darstellung der selbsterschaffenen Gesetzmässigkeit des Bewußtseyns mit mathematischer Bestimmtheit sich bewähren.

Nur auf solchem Wege, welcher klare Einsicht aller Verhältnisse dem Bewußtseyn eröffnet, finden die Foderungen der Wissenschaft ihre Befriedigung. Der Wissenschaft etwas Unbegreifliches voraussetzen, heißt diese selbst vernichten; denn es heißt aussagen, daß zwar ein Grund der Verhältnisse anzuerkennen sey, doch daß nicht eingesehen werden könne, was für Verhältnisse er und wie er sie begründe.

Wenn die Idee den Begriff, der Begriff die Idee als nichtig erklärt; wenn die Anschauung ebenfalls nur die negative Seite diesen beyden zuwendet; so brechen sich diese drey Momente der Wissenschaft ja gegenseitig den Hals. Läßt sich wohl ein ärgerer Widerspruch denken, als einerseits behaupten, Ideen müßten das Leitende in allem Erkennen und Handeln seyn; andererseits aber aussagen, diese Ideen, z. B. die Ideen der Wahrheit, Güte, Schönheit (S. 138.) böthen dem Begriffe nichts als Negationen. Das heißt also mit einfachen Worten, das Leitende der Reflexion biethet dieser nichts als Verneinung dar.

Sehen Sie, Herr Verf.! die Krankheit, an der ihr System leidet, ist in Kürze folgende. — Sie wollen

ein Reich des Glaubens über dem des Wissens konstituiren. Sie wollen, daß zwischen Glauben und Wissen kein Widerspruch statt finde; und doch vermögen Sie Glauben und Wissen nicht mit einander zu vermitteln; Sie müssen vielmehr eingestehen, daß durch das an die Sphäre der Reflexion gewiesene Wissen der auf Gefühl beruhende Glaube geläugnet werde.

Sie wollen nun einerseits diesen Glauben festhalten, und räumen ihm darum ein Gebieth der Ideen ein. Obgleich diese Ideen das Unbestimmteste für die Wissenschaft sind; obgleich Sie z. B. nicht sagen können, worin Wahrheit, Güte, Schönheit bestehe; so behandeln Sie dieselben doch als unmittelbar gewiß, und als leitend für das Erkennen und Wirken der Individuen. Da die Ideen nach Ihrer Ansicht eigentlich alle in die der Freyheit zusammenfliessen, und das Individuum, wie Sie sagen, dieser unmittelbar gewiß ist; so machen Sie Jeden hiemit zum unmittelbaren Selbstgesetzgeber. Sie biethen also dem Individuum kein andres Maas seines Thuns und Wissens dar, als blinden, unwissenschaftlichen Glauben an sich selbst. Auf solche Art versenken Sie es in die tiefste Subjektivität.

Nun wollen Sie nebst dem Glauben auch des Wissens Objektivität geltend machen. Hier sollen Ihnen die Ideen zum Leitfaden dienen, ohne daß Sie doch die Nacht derselben durch Reflexion aufzuhellen vermögen. Deßwegen übertragen Sie dem Verstande das schwierige Geschäft, Verhältnisse zu bestimmen, ohne einen Grund derselben, d. i., ohne ein Grundverhältniß in seinen Bestimmungen zu haben. Damit

aber öffnet sich Ihnen ein Chaos von Relationen, das weder Anfang noch Ende, noch gegenseitige Bestimmtheit zeigt. Um nun doch einige Ordnung in dieß Chaos zu bringen, schieben Sie wiederum die Subjektivität von Zwecken unter; dagegen sträubt sich jetzt aber der Verstand, und erklärt Ihre Ideen als nichtig — dieß nöthigt Sie neuerdings ihn als einen Rebellen an das Kreutz des Glaubens zu schlagen.

Solchergestalt schwebt Ihre doppelendige Philosophie haltungslos zwischen Gegensätzen, und findet in jedem Abschnitt Ihres Werkes nur durch eine Ohnmacht ihren Ruhepunkt, aus der sie erwacht, um im folgenden Abschnitte in eine neue überzugehen.

Sind Sie gesinnt, dieses zu widersprechen, so bleibt Ihnen die Aufgabe, folgende Widersprüche in Ihrem Werke zu lösen.

1. Wie die Freyheit das sich selbst Bestimmende, unbedingt Wirksame seyn, und doch ihre eignen Bestimmungen nicht einsehen könne.

2. Wie die Freyheit das sich selbst Bestimmende, unbedingt Wirksame seyn, und doch nicht die Materie geschaffen haben könne.

3. Wie Freyheit das sich selbst Bestimmende, unbedingt Wirksame seyn, und doch mit dem Schicksal, mit der eingesetzten Nothwendigkeit im Kampfe stehen könne.

4. Wie Idee, Anschauung und Begriff sich gegen einander negativ verhalten, und gleichwohl der Begriff Ausleger zwischen Idee und Anschauung seyn könne.

5. Wie Reflexion Verhältnisse mit objektiver Gültigkeit bestimmen könne, ohne auf den Grund dieser Verhältnisse zu dringen.

Doch es ist wahr, der Verf. hat diese Widersprüche in seinem Werke zwar nicht gelöst, wohl aber vernichtet. Er hat sie nicht gelöst durch Darstellung der unwidersprechlichen Gesetze des Erkennens; wohl hingegen hat er sie vernichtet durch den Machtspruch einer Willkühr, womit er sein eignes Bewußtseyn und somit sein ganzes Werk selbst vernichtet hat. — Dieß führt uns zum praktischen Standpunkte des von Herrn Köppen aufgestellten Systems über.

Zweyter Abschnitt.

Praktische Seite des Systems.

Wir haben die theoretische Seite des von Herrn Köppen aufgestellten Systems beleuchtet, und es hat sich uns eine fortlaufende Vernichtung der Erkenntniß in Gegensätzen ergeben. Nun soll aber in diesen Gegensätzen sich die Einheit des Bewußtseyns bewähren. Es soll das Individuum bey dem Widerspruche von Idee, Begriff und Anschauung handeln, und so sein Daseyn begründen. —

Der Geschichte ist es, worin eine Gesammtheit von Individuen als handelnd auftritt; sie muß daher den Sinn und Inhalt alles menschlichen Wirkens auf-

schliessen. „Geschichtliche Erkenntniß" sagt der Verf. selbst (S. 171.) „ist der Mittelpunkt unserer gesammten Erkenntniß." — Welche sind nun die Bande, wodurch nach des Verf. Ansicht die Individuen im historischen Schaffen vereint werden?

Es heißt S. 170.: „Die Geschichte enthält kein nothwendiges Gesetz, nach welchem vorkommende Begebenheiten konstruirt werden müßten. Ihr einziges Gesetz, welches aber nicht den Inhalt, sondern blos die Ordnung ihres Wissens betrifft, ist das Gesetz des Zeitverlaufs."

Gemäß diesem erscheint der Inhalt, es erscheinen die eigentlich reellen Verhältnisse des Handelns für die Erkenntniß als gesetzlos. — Nach des Verf. Ansicht ist dieß freylich ein sehr natürliches Resultat. Denn wenn „der ursprüngliche Charakter der Menschengeschichte ein kontinuirliches Eingreifen der Freyheit in die zeitliche Entwicklung der Begebenheiten ist (S. 175.); der Freyheit Wesen aber darin besteht, daß sie Gesetze der Nothwendigkeit einsetzt" (S. 38.); so kann das Individuum nur dadurch die göttliche Freyheit als Inhalt seines Wirkens offenbaren, daß es selbst Gesetze der Nothwendigkeit in der Geschichte giebt. Dergestalt haben wir eine ächte Autonomie, indem jedes Eigenwille als Norm seines Handelns sich geltend macht. Die Einheit des Bewußtseyns besteht demnach keineswegs in der Harmonie aller mit allen; sondern der Einzelne begründet sie lediglich für sich selbst, und weil „es überhaupt keine Regel, keine Gesetzmässigkeit giebt ohne einen Zweck, wofür die Regeln und Gesetze gelten;" so besteht das gesetzmässige Handeln und die Einheit des Bewußtseyns des Einzelnen darin, daß seine Hand-

lungen zu einem freyentworfenen Zwecke harmoniren.

Man fühlt sich natürlich zur Frage gedrängt: Wenn jeder nur seinen Zwecken folgen will, was kettet die freyentworfenen Zwecke der Einzelnen wieder aneinander? — Sie können offenbar nicht mit einander verschlungen werden, falls nicht ein durch die göttliche Freyheit gegebenes allgemeines Gesetz, eine allgemeine Zweckmässigkeit, die freyentworfenen Gesetze und Zwecke der Einzelnen umflicht. Es hat jedoch nach des Verf. Behauptung die Freyheit für die menschliche Erkenntniß keine andre allgemeine Gesetzmässigkeit eingesetzt als die des Zeitverlaufs; die einzige Nothwendigkeit der individuellen Handlungen beruht darin, daß sie zugleich und nach einander sich entwickeln. Da nun diese nicht den Inhalt, sondern nur die Ordnung des Wissens betrifft; so kömmt in der That gar kein Inhalt der freyen Wirksamkeit zum Vorschein, sondern nur eine beständige Setzung und Aufhebung von Verhältnissen. Auf solche Art wird eine Beschuldigung, die Hr. Jakobi in seiner Schrift „von den göttlichen Dingen" S. 158 u. 159. gegen den von ihm so genannten naturalistischen Gott aufstellte, vielmehr gegen den Freyheitsgott geltend; es wird geltend, „daß die Freyheit als das Unveränderliche ein absolut Veränderliches erzeuge, daß sie beständig aus dem Seyn das Nichtseyn hervorrufe, daß sie ewig nur die Zeit gebähre, daß diese zu erzeugen in einem ununterbrochenen Wechsel, all ihr Leben und ihres ganzen Lebens Inhalt sey."

Der Ausweg, der dem Verf. gegen vorliegende Beschuldigung übrigt, ist die Berufung auf das Ge-

fühl. Der Mensch, sagt er, handle nach Ideen, diese verkünden ihr Daseyn im Gefühle (S. 139.). Ferner, alle Ideen setzen, streng genommen, eine Idee, die der Freyheit (S. 135.), also müsse ja auch eine Uebereinstimmung im Handeln der Menschen nach Ideen sich finden! — Wohl! allein die Ideen verhalten sich ja negativ gegen das begreifliche Wissen, die Freyheit selbst ist durchaus unbegreiflich. Das geschichtliche Handeln der Individuen hingegen muß ein durchaus verständiges Handeln seyn; denn es ist das Schaffen von Verhältnissen, welches nicht ohne Reflexion, ohne Einsicht statt findet: Wie können demnach Ideen, oder wie kann das Gefühl, wodurch sie sich verkünden, leitend für die Wahrheit des Handelns seyn? Hätte das Handeln der Individuen nach ihrem Gefühle allgemeine Wahrheit, woher könnte denn ein Widerstreit der Handlungen und Zwecke rühren, den die Erfahrung in der Geschichte zeigt, und den Hr. Köppen auch selbst anerkennt?

Wir fürchten, daß durch die Berufung auf das Gefühl der Verf. sich nur in eine neue Schlinge verstrikt. Nämlich, da Ideen ihr Daseyn im Gefühle verkünden und nur Gegenstand des Glaubens, nicht aber der Einsicht sind; so wird gefodert, daß der Mensch an die Gültigkeit seiner Zwecke, die er nach Ideen entwirft, glaube. Er soll daran glauben, sey's auch, daß er seine Zwecke mit fremden in Widerspruch fände. Er müßte ja sonst „die Realität der Idee läugnen" (S. 179.), gemäß der er doch handelt; dieß darf er aber nicht, indem er dadurch seine Selbstständigkeit, das Gefühl der Freyheit in sich aufgäbe. „Da der zeitliche Verlauf stets der Idee zu-

wider ist" (S. 179.); so würde das Individuum unrecht thun, sich durch Disharmonie seiner Zwecke mit fremden abschrecken zu lassen. Es ist vielmehr, „wenn die Idee in der Geschichte als in einem unaufhörlichen Kampfe begriffen sich darstellt," sehr natürlich, daß der Einzelne, indem er die Idee realisirt, mit allen Andern in beständigem Kriege sich befinden müsse.

Freylich scheint es ein wenig seltsam, daß, wenn die Menschen nach Ideen handeln, alle Ideen aber, streng genommen, in die der Gottheit zusammenfliessen, doch diese Ideen, sobald sie sich zu realisiren versuchen, einander beständig in die Haare gerathen. Es berechtigt dieß zu dem einfachen und natürlichen Schlusse, daß die Freyheit selbst, nicht das Prinzip der Einigkeit, sondern der Zwietracht sey; daß darin ihr eigentliches Wesen bestehe: und hiemit läge die praktische Seite der Philosophie des Dualismus unverholen vor Augen.

Doch wir bemerken, daß der Verf. noch eine Ladung von Dünsten bereit hat, womit er etwa diese Argumente in Schatten stellen könnte. Er kann einwenden „arger Mißverstand sey es, wenn Jemand meinen wollte, ein bloßes Hingeben an dunkle Gefühle mache schon den Philosophen. Wir müssen nicht vergessen, daß wir nach „Platon auch eine Seele der Materie besitzen, die nicht unsterblicher Natur sey, und das Gefühl der Ideen trüben könne. Der wahre Philosoph folge den Ideen und kenne ihr Zeichen im Gefühl, der Nichtphilosoph habe keine Kunde des Zeichens, ihm fehle Richtung und Weg." S. 140.

Daß

Daß mit diesem Einwurfe nichts als Dunst gemacht werde, ist leicht abzusehen. Nämlich, wenn das Individuum im geschichtlichen Wirken in Verhältnisse der Aussenwelt eingreift, so muß es, wie schon bemerkt, dieß mit Einsicht thun; sein Handeln muß ein verständiges seyn. „Idee und Gefühl" sagt der Verf. „ lassen sich aber nie auf Begriffe bringen; sie verhalten sich gegen das begreiflich Wissen negativ: also kann das Individuum nicht einsehen, Begriffe können ihm nicht auslegen, ob sein Gefühl wahr oder falsch, ob ungetrübt oder getrübt sey.

Es ist folglich nichts damit geholfen, daß man annimmt, es gebe zwey Seelen im Menschen, eine Seele der Freyheit und der Materie, weil das Gefühl immer an den Ausspruch des Begriffs sich wenden muß, um zu erfahren, welche dieser Seelen eben ihre Herrschaft äußre. — Noch auf andre Art aber läßt sich das Widersprechende der Annahme eines Dualismus von Prinzipien darthun. Sollen zwey entgegengesetzte Seelen im Menschen seyn, so müssen beyde entweder gleich mächtig angenommen werden, und dann ist ein ewiger Kampf; oder, wie der Verf. thut, eine wird als sterblich und mithin unselbstständig betrachtet: dann frägt sich, wie das Mächtige Unmächtiges geschaffen, und wie dieß Unmächtige doch dem Mächtigen Widerstand leiste?

Indeß bedarf es dieser Einwürfe nicht einmal, wenn man den Umstand erwägt, daß vermög der Natur unseres Bewußtseyns jeder Gegensatz eine einfache Beziehung voraussetzt, und daß also die Erkenntniß immer Ein Prinzip als Grund aller Verschieden-

heit fodert. Begründet nun dieß Prinzip nichts anderes, setzt es keine andern Beziehungen (Verhältnisse) seines Wesens als einen fortlaufenden Kampf oder Gegensatz von Kräften; so muß es offenbar ein Prinzip der Zwietracht seyn.

Das Handeln des Individuums stellt sich dem Verf. zufolge als ein Handeln nach Zwecken dar. Daß bey dem Widerstreit aller gegen alle, welcher vermög diesem Prinzip Losungswort der Geschichte ist, individuelle Zwecke bestehen, wird nicht anders möglich, als wenn der Einzelne entweder seine Zwecke fremden, oder fremde Zwecke den seinigen unterordnet. Im erstern Falle giebt er, scheint es, seine Freyheit auf; er dient fremden Zwecken und empfängt durch sie die Nothwendigkeit seines Wirkens. Was kann ihn bewegen ein fremdes Gesetz anzunehmen? Offenbar nur der Umstand, daß seine Existenz dabey Sicherheit gewinnt; daß die Verhältnisse derselben seinen Wünschen entsprechend sich bilden. Auf solche Art aber giebt der Einzelne, indem er seine Zwecke fremden unterordnet, seine Freyheit nicht wirklich auf, er macht nur Miene sie aufzugeben; er giebt auch eigentlich seine Zwecke nicht auf, sondern die Unterordnung unter fremden Willen findet nur insofern statt, als dabey die Erreichung seiner eigenen Absichten möglich wird; also sie findet nur in Hinsicht gewisser Verhältnisse statt. Wenn im Gegentheile durch fremden Willen eine solche Subordinirung des Individuums gesetzt würde, welche die Erreichung seiner eignen, freyentworfenen Zwecke hinderte; so wäre es unphilosophisch (denn es wäre Aufgebung der Persönlichkeit, also des Höchsten im Menschen) ferner diesen

fremden Willen als Gesetz anzunehmen. Der, welcher den Willen anderer in gewisser Hinsicht dem seinigen anfügt, müßte darum stets bedacht seyn auch ihrem Willen in anderer Hinsicht sich anzufügen, und so erschiene uns als Geist der Geschichte eine gegenseitige Befriedigung individueller Zwecke. Allein diese Ansicht ist noch nicht erschöpfend, weil ein Hauptumstand dabey umgangen wurde.

Nämlich, wir setzen den Fall, mehrere Individuen beabsichten dasselbe, so wird, falls sie nicht in Güte sich deßhalb vergleichen, nothwendig Naturgewalt eintreten müssen. Was soll sie aber zu solch einem Vergleiche bewegen? Die Freyheit, Zwecke zu setzen, ist ja das Unbedingte im Menschen; es kann folglich nicht sie, sondern nur die gegenüberstehende Naturgewalt der Andern jedem Einzelnen ein Verzichtleisten auf seine Absichten räthlich machen. Allein, eben weil die Freyheit das Unbedingte ist, so wird es zur Pflicht, diese vor allem zu behaupten, was nur dadurch geschehen kann, daß jedes der im Conflikt der Zwecke begriffenen Individuen, eine möglich große Anzahl von solchen, welche an diesem Conflikte keinen Theil haben, in seine Absichten zu ziehen sucht.

So mögen denn diese, auf ihre Kräfte bauend, den Kampf der Geschichte beginnen. Dadurch entspinnt sich eine Folge von Begebenheiten, welche der Historiker chronologisch aufzuzeichnen und „idealisch zu behandeln hat." (S. 177.). Worin diese idealische Behandlung bestehe, sieht man leicht, wenn man bedenkt, daß die mit Absicht wirkende Freyheit das unbedingte in des Verf. Augen ist. Gemäß diesem kann

5*

das Ideal der Geschichte kein andres seyn, als das der unbedingten Freyheit der Individuen in Einsetzung von Zwecken. Wer diese Freyheit am kräftigsten offenbart, wird als Genius der Geschichte glänzen; und auf solche Art bewährt sich nach des Verf. Ansicht als der eigentlich historische Geist eine gegenseitige Unterordnung unter individuelle Zwecke.

Der Verf. mag etwa fragen: ob wir denn keinen regierenden Geist des Ganzen anerkennen? Allerdings! weil wir die Gründe dafür aus des Bewußtseyns Gesetzmässigkeit zu entwickeln wissen. Er aber kann diesen nicht anerkennen, weil sein Freyheitsprinzip nur Gesetze gebend, nicht durch sich selbst empfangend ist. Das Reich der Ordnung ist bey ihm allein das der Natur und so findet das Individuum keine gesetzliche Schranke als die, welche die Natur (entweder der Dinge, oder des eignen Organismus oder die Naturgewalt andrer Menschen) ihm setzt.

Bey diesen Umständen darf man sich nicht wundern, daß Hrn. Jakobi's Geschichtsansicht, welche dieselbe mit der hier dargelegten ist, so sehr zur Kläglichkeit sich hinneigt. Natürlich läßt sich der Wunsch nach Harmonie im Menschenleben nicht unterdrücken. Gemäß dem Freyheitsprinzip erscheint aber im Kampf der Menschen und in den dabey auf- und untergehenden Lebensverhältnissen nur ein fortlaufend zügelloses Streben zu gegenseitiger Vernichtung, das wenig lichte Momente hat und also im Ganzen nicht ohne Seufzen betrachtet werden kann.

Man vernehme nur, was Hr. Köppen S. 180. äussert:

„Wählen wir also etwa einen nicht abgefallenen Engel mit der Idee des Guten zum Historiker der Menschengeschichte, so findet er das Gute in allen Zeitbegebenheiten kämpfend gegen das unbezwingliche Böse, nie rein hervortretend in seiner himmlischen Natur. Der Teufel aber mit der Idee des Bösen muß eben so unzufrieden die Menschengeschichte betrachten, weil das unvertilgbare Gute in der Menschenwelt nicht von der Macht der Hölle besiegt werden kann, und fortdauernd der alleinigen Herrschaft der Finsterniß widerstrebt. Zwischen Himmel und Hölle wogt der Strom der Geschichte; er ist nie stille genug, um das reine Abbild des Aethers auf seinem Spiegel zu zeigen; aber auch nie bewegt genug vom Sturme, um die grause Tiefe vollkommen aufzuwühlen, und deren Ungeheuer alle an die schäumende Spitze der Wellen zu schleudern."

Da, nach des Verf. Ansicht, sich über Gut und Bös nicht auf dem Felde der Begriffe entscheiden läßt; so erscheint für die Reflexion in der Geschichte nichts als ein Kampf von zwey Kräften, d. h., es erscheint nichts darin, als die Idee der Zwietracht.

So muß es seyn, wenn der Grund der Freyheit im Menschen nicht auch als Grund der Nothwendigkeit in ihm erfaßt wird. Warum fürchtet man so sehr die letztere anzuerkennen? Dünkt der Besitz gesetzloser Freyheit solch ein wünschenswerthes Gut, da er zu nichts als Widerstreit führt?

Doch, wir wollen nun zu einem andern Gesichtspunkte übergehen, zur Frage, wie das Freyheitsprin-

zip als schaffender Grund des Daseyns, und wie das Individuum im Verhältnisse zu ihm erscheine. Diese Frage beantwortet die Theologie.

Ohne uns bey der wie gewöhnlich wiederkehrenden Behauptung „daß die Theologie eine unmögliche Wissenschaft, daß das Wesen Gottes dem Begriffe eine ewige Verneinung, Unmöglichkeit ewiges Wunder sey" (S. 183 u. 184), aufzuhalten, fassen wir sogleich die Resultate des Ganzen zusammen, vermög deren zwar nicht eingesehen, doch aber geglaubt wird, worin das Wesen Gottes bestehe. Sie stehen am Schlusse des Abschnitts S. 213 u. 214. „Der Theolog glaubt:"

1. „Einen freywirkenden lebendigen Gott, als die Ursache, als den Schöpfer aller Dinge."

2. „Dieser Gott ist ewig, das heißt, sein Wesen ist ausser allen Zeit- und Raumverhältnissen. Er ist demnach unveränderlich, allgegenwärtig."

3. „Gottes Wirksamkeit trägt den Charakter der höchsten Vollendung, (sie ist unbedingt, unendlich.) Von moralischer Seite nennt man dieß Heiligkeit, von physischer Allmacht."

4. „Gott regiert die Welt, es giebt eine Vorsehung. Die ausserzeitliche Wirksamkeit ist Grund der zeitlichen Veränderungen."

„Diesen Sätzen entspricht in der individuellen Natur des Menschen:"

1. „Die Vernunft, (in substantivem Sinne) als Prinzip der freyen Persönlichkeit."

2. „Die innere Erhebung über zeitliches und räumliches Wissen und Wirken.“

3. „Die Idee des unbedingt Vollendeten, ungeachtet der Anerkennung des menschlichen bedingten Daseyns.“

4. „Die Entwickelung des menschlichen freyen Wirkens in zeitlicher Geschichte.“

Wir wollen die Widersprüche, die in diesem Glauben für das Bewußtseyn liegen, entwickeln. — Es heißt Nro. 3. „Gottes Wirksamkeit erscheine von physischer Seite als Allmacht.“ Werfen wir einen Blick auf das Vorhergehende zurück und fragen, wie denn die hier geglaubt werdende Allmacht Gottes vom Standpunkte der Reflexion aus sich darstelle; so erhalten wir den belehrenden Aufschluß, daß diese Allmacht entweder in einem fortwährenden Kampf von zwey Prinzipien bestehe, welche, so lange die Schöpfung besteht, einander nie besiegen können, und also beyde in ihrem Wirken gleich unmächtig sind; oder wenn wir der Foderung des Bewußtseyns folgen und die Einheit als dem Dualismus zum Grunde liegend betrachten, so ergiebt sich uns, daß diese Allmacht eine Allmacht der Zwietracht sey.

Wie steht es aber in dem Falle mit der moralischen Seite der Gottheit, mit der Heiligkeit aus? Existirt nur eine unbedingte Macht der Zwietracht; so ist es offenbar, daß diese nirgends als Heil bringend, sondern durchaus nur Unheil erschaffend sich bewähren, daß sie folglich nicht der Heiligkeit, sondern nur der absoluten Unheiligkeit sich bewußt werden kann. Sie schaft lediglich, um kund zu thun absolute Dis-

Harmonie sey ihr Zweck. Damit tritt uns jedoch statt der Allmacht Gottes die Allmacht des Teufels entgegen. Wir haben kein Prinzip der Vollendung, sondern der Unvollendung. Denn es zeigt sich als die Absicht hegend, daß nichts vollkommenes zu Stande komme. Es schaft alles, nur damit es sich gegenseitig selbst aufreibe und so seine Nichtigkeit inne werde. Dieß ist nun der wahre Charakter des Teufels, alles zu vernichten und als nichtswürdig erscheinen zu lassen, damit seine Nichtswürdigkeit als der Schöpfung zum Grunde liegende Gesinnung hervortrete.

Der Verf. mag wider Vorstehendes einwenden: es sey nur eine verständige Ansicht, der Begriff aber sey von Natur ein Läugner Gottes, durch Begriffe könne über gut und bös nicht entschieden werden u. s. w. — Aber alle Einsicht wird doch nur aus Begriffen gewonnen! Ueber wahr und unwahr muß die Reflexion entscheiden! Auf das Gefühl gilt keine Berufung; denn da der Begriff Ausleger des Gefühles ist, so muß doch dieser wieder daran und dem glaubenden Theologen sagen, ob sein Gefühl auf rechtem oder falschem Wege sey.

Es erweckt in der That ein sonderbares Gefühl Sätze zu lesen wie S. 184.

„Alle menschliche Wissenschaft ist eine Wissenschaft in Begriffen, die Begriffe verhalten sich negativ gegen die Ideen; was also von Gott als der Idee aller Ideen wissenschaftlich ausgesagt werden mag, wird stets nicht dasjenige seyn, was man sucht; und das Resultat der theologisch-wissenschaftlichen Forschung ist nothwendig eine Kette von Geheimnissen, deren Wesen der Wahn entdeckt zu haben meynen

mag, deren Unerforschlichkeit aber im Prinzip der Theologie liegt."

Indem also nach dieser Ansicht der Theolog von Gott die Heiligkeit und Allmacht wissenschaftlich aussagte, wäre dieß nicht dasjenige, was er suchte? Oder sagt er diese Prädikate unwissenschaftlich aus? Es ist nicht übel, mit einer Kette von Geheimnissen sich da eine wichtige Miene geben, wo der Verstand still steht. — Das Geheimniß, wodurch der Verf. seine Weisheit den Lesern weis zu machen wähnt, besteht darin, alles Widersprechende und Unbegreifliche als ganz nothwendig und natürlich zu finden. Freylich sehr natürlich, daß, wenn man eine falsche unerweisbare Voraussetzung gemacht, lauter falsche unerweisbare Folgen daraus entspringen. Wenn man nun hinterher aus den nur unter der gemachten unerweislichen Voraussetzung gültigen Folgen diese Voraussetzung selbst beweisen, wenn man sagen will, daß, weil sich solche und solche Consequenzen ergeben, das ohne Consequenz, als bloße Hypothese aufgestellte Prinzip richtig sey; so ist es sehr begreiflich, daß ein handgreifliches Gewebe von Inconsequenzen entstehen muß.

Es hat sich uns gemäß dem Vorigen statt der Allmacht der Eintracht die Allmacht der Zwietracht, statt Gottes Heiligkeit des Teufels Unheiligkeit für die religiöse Ansicht ergeben. Somit fällt doch wohl die Beschuldigung des Atheismus, welche von Herrn Jakobi in seiner Schrift: von den göttlichen Dingen rc. ausgesprochen wurde, auf den Ankläger selbst zurück. Es ist überhaupt merkwürdig, wie das, was Hr. Jakobi und Köppen gegen die Identitätslehre vorbrach-

ten, immer ganz genau von ihrem eignen Systeme gilt. So sprach Jener, die Identitätslehre hebe den Unterschied zwischen gut und bös auf; gerade diese Aufhebung entspringt aber aus dem System des Dualismus. So deduzirte Dieser aus der Identitätslehre eine Philosophie des absoluten Nichts; ganz buchstäblich ist dieß aber von der seinigen wahr, weil sie das Bewußtseyn in unvereinbaren Gegensätzen vernichtet. Wir glauben nicht zu irren, indem wir sagen, daß diese Herren nicht die Gabe besaßen, hinlänglich von sich selbst zu abstrahiren, und daß ihnen daher fremde Systeme immer nur ein Spiegel der eignen Meynung wurden. Obwohl ihnen dieser die Nichtigkeit ihrer Philosophie vorhielt, so konnten sie doch, sich einmal im Besitze des Wahren dünkend, unmöglich argwöhnen, die Gestalt, die sie im Spiegel erblickten, sey durch sie selbst veranlaßt, sondern es dünkte sie natürlich, daß dieselbe des fremden Systems treue Erscheinung sey.

Der Geist der vom Verfasser aufgestellten Religion ist ein protestiren jedes Einzelnen gegen die Wirksamkeit Aller. *) Jeder darf nur an sich selbst glauben, nur die Harmonie mit sich selbst fühlen. Auf solche Art bewährt er die Freyheit als das Unbedingte und Göttliche in sich, indem er aus der Religion die bekämpft, welche nicht seinen Absichten entsprechen. — Hier also dieselbe Gesinnung, wie in der

*) Soll darein die philosophische Bedeutung des Protestantismus gesetzt werden? Diese moderne Auslegung würde gewiß nicht nach Luther's Sinne seyn.

Geschichte; — gegenseitige Unterordnung unter individuelle Zwecke.

Schreiten wir zur ethischen Ansicht des Verf. fort! — Eine glänzende Definition empfängt uns am Eingange. Es heißt S. 215.

„Ethik ist die Wissenschaft der Prinzipien menschlicher freyer Wirksamkeit. Was der freye Wille wolle, der selbstbestimmend eingreift in endliche Verhältnisse, und wie er es wolle, das bestimmt die Ethik als wissenschaftliches Lehrgebäude.“

Gleich nachher findet man, worauf sich dieß wissenschaftliche Lehrgebäude reduzirt. Nämlich S. 217. wird geäussert:

„Eine Gesetzgebung für das zeitliche menschliche Leben läßt sich nur in Begriffen aufstellen. Nun aber entzieht sich das Wesen der Idee, worauf jene Gesetzgebung beruht, dem Begriffe und seiner Erkenntniß. Die Gesetzgebung ist also mangelhaft, oder wohl gar der Idee des Guten unangemessen, sonach keine sichere Richtschnur für das Thun. Ist nun die Ethik als Wissenschaft der Prinzipien des freyen menschlichen Handelns eine Gesetzgebung für die zeitliche Wirksamkeit; so ist sie zugleich eine unmögliche Wissenschaft. Niemand wird durch sie Erkenntniß gewinnen von demjenigen, was der freye Mensch thun soll und wie er es thun soll.“

So verschwindet der vorgezeigte Gegenstand unter der Hand, und Philosophie erscheint recht als die Kunst, Etwas in Nichts zu verwandeln. Was hielt

doch den Verf. ab, einfach und gerade herauszusagen, Ethik, Theologie, Aesthetik, dynamische Physik seyen als Wissenschaften unmöglich; es gebe kein andres Wissen als ein blos formales, d. i., logisches und mathematisches; denn alles andre beruhe auf Ideen, die Ideen aber auf Glauben, und zwischen Glauben und Begreifen finde keine Vermittlung statt? Dann wäre sein ganzes Buch auf wenige Bogen zusammengeschmolzen und hätte doch wenigst das Verdienst gehabt, nicht ohne Ende dasselbe mit kraftlosen Worten zu wiederholen.

Gleichwie die Definition der Ethik eine Erwartung erregt, welche sich in Täuschung auflöst; so geht es auch weiter fort. S. 215. wird ausgesagt:

„Die Idee des Guten ist für diese Wissenschaft leitend, weil sie sich bey jeder freyen That im Gefühle offenbart.“ Doch es erhellt sogleich, daß dieß nicht der Fall seyn könne. Denn „wenn die Idee des Guten, ihr Daseyn verkündend in der guten That, dem Begriff als ein Nichts für die wissenschaftliche Erkenntniß erscheint“ (S. 215.); so soll ein Nichts Leitstern der Wissenschaft seyn, und es kehrt demnach das oft gesehene Resultat des Nihilismus zurück.

Der Verf. nimmt (S. 216.) ein Böses an, das dem Guten widerstrebt, sprechend:

„Dasjenige, was im zeitlichen Leben der Idee des Guten widerstrebt, heißt in weitestem Sinne das Böse. Dieses wird also nicht als eine Position der Vernunft wahrgenommen, sondern entspringt aus dem Widerstande des endlichen Zeitverlaufs gegen die ewige Idee.“

Die Reflexion kann aber nach des Verf. Ansicht keineswegs entscheiden, was gut oder bös sey. So bleibt jeder im Wollen an sein Gefühl und an die Idee der Freyheit in sich verwiesen, und muß dem gemäß gut finden, was er will, böse, was seinem Wollen widerstrebt. Wenn denn jeder nach Zweck und Absicht wirksam ist, so sehen wir auch als Geist der Ethik eine gegenseitige Unterordnung unter individuelle Zwecke.

Ueber die Aesthetik des Verf. nur ein paar Worte. — Es ist klar, daß sie, auf dieselben Prinzipien gestützt, auch dieselben Resultate gewähren muß. Der Verf. äußert S. 281.:

„Einzige Position in der Wissenschaft des Schönen giebt der Charakter des Genies. Was Genie sey, haben unsere Weisen nicht enträthselt, denn jenes Kantische: „Genie sey die Kraft, welche ästhetische Ideen erzeugt", oder „es sey das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt"; — ist mehr Umschreibung als Beschreibung."

Da nun in des Verf. Augen das Bewußtseyn des Individuums und der Menschheit durch keine historische Gesetzmässigkeit verbunden ist; so ergiebt sich, daß unter Genie nichts als die reine Willkühr in Hervorbringung von Kunstprodukten verstanden werden könne, und weil gemäß dem Freyheitsprinzip Zweck und Absicht auch in der Kunst walten müssen, so muß der Künstler dahin streben, seinen Geschmack allgemein geltend zu machen.

Der Verf. beruft sich zwar diesem entgegen auf die nothwendige Anerkennung der Genialität im Gefühle; allein etwas sonderbar dünkt uns seine Rechtfertigungsweise, indem er S. 281. sagt:

„Nur jene seltenen Könige der Geister sind für die Wissenschaft gesetzgebend, nicht die Schranzen seltsamer Gebehrde im Vorsaal der Kunst, welche ihre Schöpfungstage nach Courtagen, und ihre Werke nach den Grimassen zählen, welche sie gegen das draussenstehende Volk gemacht. Sollte aber jemand diese Schranzen nicht von den Königen unmittelbar unterscheiden, und dürfte darüber irgend eine ästhetische Erörterung nothwendig scheinen, so haben wir weiter kein Wort mit ihm zu reden."

Bey solchen Gründen haben auch wir nichts weiter über des Verf. Aesthetik zu reden.

Wir sind nun mit unserer Prüfung des vorstehenden Werkes am Ende; denn was die der Aesthetik noch folgenden physischen Ansichten des Verf. betrift, giebt der Abschnitt von der Bewegung darüber schon hinreichenden Aufschluß. Was wir am Anfange unserer Kritik über den Geist dieser Schrift aussagten, hat sich uns durch die Entwicklung sattsam bewährt, und wir erachten darum unsere Aufgabe für gelöst.

Können wir vorstehendem Werke auch kein positives Verdienst für Philosophie zuerkennen; so bleibt ihm doch dieß, daß es eine negative Beweisführung für die sich selbst genügende Gültigkeit des Erkennens enthält. Nämlich nirgends ist der Versuch, die Erkenntniß zu vernichten, bestimmter durchgeführt, nir-

gends das Streben, dem Bewußtseyn einen unzuvermittelnden Dualismus zum Grunde zu legen, deutlicher; aber darum tritt auch nirgends deutlicher die Vernichtung des Bewußtseyns in Widersprüchen, nirgends klarer die sich behauptende Wahrheit und Gesetzmässigkeit des Wissens als unabweisbare Foderung auf.

Es bleibt eine merkwürdige Frage, was Manche so sehr für die Freyheit zu fürchten bewegt, daß sie gleich meynen, dieselbe gehe verlohren, sobald sie von Gesetzmässigkeit hören. Können wir doch gar nichts denken ohne Gesetzmässigkeit! Denn angenommen die unbedingte Freyheit, die Ihr an die Spitze der Wissenschaft stellt, die Ihr erhaben wähnt über alle Gesetzmässigkeit: was könnt Ihr in Betreff derselben aussagen! Sie erscheint Euch gar nicht als denkbar, weil sie Euren Begriffsbestimmungen entflieht. Nun wollt Ihr aber doch Etwas wissenschaftlich aussagen, und nehmt also vorerst an, es sey durch eure Freyheit ein Reich der Nothwendigkeit und Ordnung, eine Natur begründet, (obgleich Ihr dieß nachher stillschweigend wieder aufhebt, indem Ihr der Natur die Macht einräumt, der Freyheit zu widerstreben). Nun frage ich Euch aber, woraus hat denn die Freyheit dieß Reich der Gesetzmässigkeit und Ordnung, woraus hat sie eine Nothwendigkeit geschöpft? — Soll sie das Unbedingte seyn, so muß sie dieselbe aus sich erschaffen haben, was zu dem bestimmten Schlusse berechtigt, daß sie selbst innere Nothwendigkeit seyn müsse. Dieß könnt Ihr wenigst nicht läugnen, daß Eure Freyheit, um Etwas zu erschaffen, als eine von sich selbst abhängige, sich selbst bestimmende

Wirksamkeit nothwendig gedacht werde. An einer sich selbst bestimmenden Wirksamkeit müßt Ihr jedoch sogleich Subjektivität und Objektivität unterscheiden; denn sie erscheint einerseits als das für sich bestimmende, mithin als das Subjekt, anderseits als das durch sich selbst bestimmte, mithin als das Objekt. Allein, weil sie dasselbe ist als Bestimmendes und als Bestimmtes; so ist sie eigentlich weder Subjekt noch Objekt, sondern nur ihr eigner unbedingter Bestimmungsakt, und die Entgegensetzung von Subjektivität und Objektivität ist der Reflex, er ist das Bestimmte, Geschaffene, d. i., die Schöpfung, welche durch den Reflexions- oder Selbstbestimmungsakt jener identischen Wirksamkeit begründet wird; was die zweyte Abtheilung gegenwärtiger Schrift darthun soll.

Was ergiebt sich, wenn man, diese Ansicht verschmähend, einen Dualismus zwischen Freyheit und Nothwendigkeit am Anfange des Bekennens aufstellt? — Nichts als lautere Verwirrung. Die Freyheit soll dann eine Nothwendigkeit eingesetzt haben; um jedoch auch nur das Bedürfniß dieser Einsetzung begreiflich zu machen, wird der Freyheit Zweck und Absicht beygelegt. Aber wieder kehrt die Frage zurück: Wie kann die Freyheit Zweck und Absicht haben? Eine Absicht ist doch eine Modifikation oder Bedingung der Freyheit; ist aber diese das Unbedingte, so kann sie jede Bedingung nur aus ihrem eigenen Wesen schöpfen. Solchergestalt können die Zwecke der Freyheit nichts von ihrem Wesen verschiedenes, sie

kann

kann folglich durch die Selbstbestimmung nur sich selbst Zweck seyn.

Ich folgere weiter. Wenn, wie Ihr sagt, die Nothwendigkeit durch die Freiheit geschaffen worden, die letztere aber nichts schaffen kann ohne Zweck, und sie als das Unbedingte jeden Zweck aus ihrem Wesen schöpfen muß, so muß Gesetzmässigkeit ihr eignes Wesen seyn; denn es wäre die seltsamste Ansicht, zu sagen, die Freyheit habe Gesetzmässigkeit eingesetzt; und dabey doch noch vermög ihres Wesens einen andern Zweck gehabt als den der Gesetzmässigkeit. Nun bitte ich Euch aber, mir zu erklären, wie ein Kampf gegen diese beabsichtete Ordnung, hervorgegangen aus dem Wesen der Freyheit, statt finden könne? Dieß ließe sich nur daraus erklären, daß Eure Freyheit selbst etwas der Gesetzmässigkeit Widerstrebendes in ihrem Wesen trüge. Ihr seht indeß wohl, daß, indem ihr solch ein doppelseitiges Prinzip aufstellt, welches gerade das Gegentheil seiner selbst zu seyn vermag, ihr auch alle Wahrheit des Handelns und Wissens geradezu aufhebt.

Ihr thut dagegen geheimnißvoll und schiebt einen Popanz von Providenz als lahmen Vermittler zwischen Freyheit und Nothwendigkeit hinein. Ihr kommt damit um keinen Schritt weiter. Denn besteht der Kampf zwischen Freyheit und Nothwendigkeit; so wird nichts vermittelt, sondern dieser Kampf muß in der Absicht und also im Wesen der Providenz liegen.

Vergebens stimmt ihr im Gefühl der Kläglichkeit Eurer Ansichten ein erbaulich seyn sollendes: Wer nur den lieben Gott läßt walten, an. Vergebens sucht

ihr das Wissen in blindem Glauben untergehen zu lassen. Glaubt Ihr blindlings an die Vorsehung, dann ist Euere Freyheit aufgehoben, weil Jeder sich gerade zu dem was er thut bestimmt glauben muß.

Es ist unsere Zeit eine Zeit des Wissens. Glaube kann nur da statt finden, wo er hinreichende Ueberzeugung gewährt, und er kann nur Ueberzeugung gewähren, solange die Identität des Individuums und der Menschheit, oder die Identität von Selbstheit und Allheit im Wollen als herrschende Gesinnung der Geschichte sich bewährt. So war es in der Epoche von Entstehung des Christenthums bis zur Reformation. — Allein das Selbstbewußtseyn des Individuums vollendet sich nicht im Wollen, sondern nur durch die That. Nicht das Bewußtseyn der Identität des Wollens, sondern das Bewußtseyn der Harmonie des Thuns ist darum Ziel der Historie. Der That aber geht voraus die Erkenntniß. Soll es also Geist der Geschichte werden, daß die Harmonie Aller mit Allen in der That ausgesprochen sey; so müssen die Individuen aus der Einigkeit des Wollens heraustreten, es muß Ihnen Gesinnung werden, auf bestimmte Weise die Gränzen ihres gegenseitigen Daseyns zu erfassen. Das ist die Bedeutung des Erkennens, die Schranken zu fixiren, innerhalb denen die Harmonie zwischen Selbstheit und Allheit bestehn kann. Mit der Reformation trat der Geist des Erkennens, der Geist der Unterscheidung der Persönlichkeiten ein. Seitdem ward es Gesinnung, durch des Wissens Kraft alle individuellen Verhältnisse streng zu entwickeln; ein Streben, das noch fortdauert, und so lange fortdauern muß, bis die Menschheit deßfalls

zum völligen Selbstbewußtseyn in allen Beziehungen des Lebens gekommen seyn wird. Jeder Versuch, die Einigkeit der Gesinnung, anstatt durch des Wissens Klarheit, durch des Glaubens mystische Weihe gegenwärtig hervorrufen zu wollen, ist eitel und unhistorisch; es widerspricht ihm die Gestaltung aller äußern Verhältnisse.

Kann es dem Verf. selbst Ernst seyn mit solch einer Hervorrufung des Glaubens? Da gerade nach seiner Ansicht alle religiöse (Religion von religatio Verbindung Aller mit Allen) Gesinnung untergehen muß. Er stellt ja das individuelle Leben dem der Menschheit so schneidend gegenüber, daß es nach ihm gar kein Daseyn der Menschheit, sondern nur der Individuen giebt. Woher soll das Vertrauen an eine allgemeine Weltregierung kommen, wenn Jedem nur die Freyheit sein Gott und Gesetzgeber ist? Es bleibt dann kein andres Verhältniß zwischen Menschen übrig als das des Einandergegenüberstehens durch individuelle Willkühr. Die Ordnung, die das Ich im gemeinsamen Wirken mit Andern anerkennen muß, erscheint ihm als eine äußere, physische Nothwendigkeit; nicht als eine innere, ideale, gesetzt durch denselben über allen Widerstreit erhabenen Grund, der den Einzelnen wie die Gesamtheit beseelt.

Wenn es dem Verf. zufolge keine andre Gesetzmässigkeit in Bezug auf äußere Verhältnisse giebt, als die einer bewußten Causalitätsverknüpfung; wenn in der Geschichte nichts anerkannt wird, als eine

Wechselwirkung *) freyer, d. i., willkührlichhandelnder Individuen; so beschränkt sich ja die ganze Absicht der Freyheit nur auf die Darstellung eines Naturvereins der Menschen. Es ist nur der menschliche Organism, durch welchen, und in Bezug auf welchen eine Wechselwirkung statt finden kann; der ungestörte Gebrauch und die Erhaltung desselben muß also Zweck der Freyheit seyn. Gleichwie aber der Organism durchaus Natur ist; so entspricht ihm auch kein andres Bedürfniß als sinnliches, und die Freyheit des Individuums kann hinsichtlich des Organismus nicht weiter schreiten, als daß sie dessen Bedürfnisse idealisirt, sie zur Bequemlichkeit und Annehmlichkeit erhebend. Eine bewußte Causalitätsverknüpfung von Individuen, in Bezug auf äussere Verhältnisse, kann folglich nur in harmonischer Darstellung des sinnlichen Lebensgenusses durch Freyheit bestehen.

---

*) Bey dieser Erwähnung der Causalitätsverknüpfung durch das Verhältniß von Ursache und Wirkung fällt uns ein Gedicht von Göthe bey, das den Geist derselben folgendermassen bezeichnet:

Geh! gehorche meinen Winken,
Nütze deine jungen Tage,
Lerne zeitig klüger seyn.
Auf des Glückes grosser Wage
Steht die Zunge selten ein.
Du mußt steigen oder sinken,
Du mußt herrschen und gewinnen,
Oder dienen und verlieren,
Leiden oder triumphiren,
Ambos oder Hammer seyn.

S. Göthe's Werke. Tübingen bey Cotta. 1 Bd. S. 101.

Wozu wird, wenn wohlgeordnete Wechselwirkung menschlicher Organismen, durch Freyheit bestimmt, Zweck der Geschichte ist — wozu wird dann die Wissenschaft dienen? offenbar um dieser Wechselwirkung Bequemlichkeit, wozu die Kunst? offenbar um derselben Annehmlichkeit zu verschaffen. Die Religion, als innere Angelegenheit, wird nichts beabsichten, als das Bewußtseyn der Freyheit stets wach zu erhalten. Die Sittlichkeit wird es zur Aufgabe machen, die harmonische Darstellung des physischen Lebensgenusses zu befördern, und zu vollenden.

Auf solche Weise sinkt der unwissenschaftliche Idealismus, wenn er Harmonie im Menschenleben produziren will, ganz zum Naturalism herab; gesetzmässige physische Existenz ist ihm das Höchste, wozu es die Freyheit bringen kann. Leugnet er aber dieß, so geht er in innerer Disharmonie zu Grunde. Er versucht alsdann eine unmögliche sich selbst widersprechende Aufgabe zu lösen, die der Realisirung einer unbedingten Freyheit des Individuums, ohne Anerkennung einer der Gesamtheit innewohnenden Nothwendigkeit. Das Mißlingen dieses Versuches zeigt sich dem Idealismus selbst deutlich genug, weil ihm in der Geschichte ein fortlaufender Kampf der (von ihm zur Unbedingtheit erhobenen individuellen) Freyheit, gegen die (von ihm als äussere, physische betrachtete) Nothwendigkeit erscheint; was ihn nöthigt auf alle Einsicht gänzlich Verzicht zu thun und, an sich selbst verzweifelnd, durch einen salto mortale in die Mystik des Glaubens sein Daseyn zu enden.

Wenn nun der Philosoph, nachdem er uns diese Tragikomödie der Selbstvernichtung der Philosophie

zum Besten gegeben, nochmal als Epilog auftritt und uns ernsthaft und geheimnißvoll versichert, die Philosophie sey doch nicht zu Grunde gegangen, sondern er habe sie unter dem tödtlichen Sprunge aufgefangen und glücklich in Sicherheit gebracht; so mag dieß den Kindern und Unwissenden, die da meynen, es sey mit Allem, was auf der Bühne vorgieng, baarer Ernst gewesen, zwar zum herzlichen Troste gereichen. Die aber den Spaß verstehen, werden es als einen passenden Schluß des Ganzen finden, und nicht ohne Lachen das Schauspiel verlassen.

Zweite Abtheilung

Darstellung des Grundes und der Hauptformen der Erkenntniß.

Inhalt.

I. Absoluter Akt des Selbstbewußtseyns.

II. Objektives Seyn.

III. Aufnahme des objektiven Seyns in das Selbstbewußtseyn.

I.

Absoluter Akt des Selbstbewußtseyns.

1. Was wir wollen, erkennen und bilden (produziren), in Allem erscheinen wir uns selbst. Ohne das Selbstbewußtseyn wäre gar kein Wollen, Erkennen und Bilden möglich. In ihm ruht also die ursprüngliche, unmittelbare Gewißheit aller Erfahrung, und wir sprechen diese Gewißheit aus in dem Satze: Ich bin.

2. Wir sind uns nur selbstbewußt, indem wir wollen, erkennen und bilden, und sind uns folglich auch nur als dasjenige selbstbewußt, was wir wollen, erkennen und bilden. Aber aus der Gewißheit des Selbstbewußtseyns, die in dem Urtheile „Ich bin" sich kund giebt, erhellt noch keineswegs als was wir uns selbstbewußt sind, und dadurch entsteht eine zweyte, mittelbare Gewißheit aller Erfahrung (mittelbar, weil sie das Selbstbewußtseyn voraussetzt); nämlich: Es sind Bestimmungen unseres Selbstbewußtseyns ausser uns, oder es existirt ein Nicht-ich.

3. Man hat behauptet, daß unser Selbstbewußtseyn eine blosse, obgleich nothwendige Form sey, damit die von ihm an sich unabhängigen Bestimmungen

unseres Wollens, Erkennens und Bildens, als dessen eigentlicher Inhalt, sich darstellen können. Man hat entgegen behauptet, und noch scheint der Streit nicht geschlichtet, daß unser Selbstbewußtseyn sein eigner Inhalt, und die Bestimmungen desselben vielmehr die Form seyen, wodurch es sich als Inhalt offenbar werde. Wie es sich denn auch vorläufig verhalten mag; so finden wir, da der Satz „Ich bin" als unmittelbar gewiß, d. h., da in ihm der Anfang und die Bedingniß aller Erfahrung gegeben ist, auf jeden Fall für nöthig von ihm auszugehen, und zu untersuchen, was sich aus ihm entwickle.

4. Der Satz „Ich bin" ist ein Urtheil. Wir sehen mithin als die nothwendige Form des Erkennens das Urtheilen. Jedes Urtheil nun fodert ein Subjekt, einen für sich unbestimmten, doch zum Behufe der Erkenntniß zu bestimmenden Begriff; ein Prädikat, einen für sich ebenfalls unbestimmten, doch das Subjekt zum Behufe der Erkenntniß bestimmenden Begriff; eine Copula, oder einen Begriff, der die Bedingniß enthält, unter welcher das Subjekt durch das Prädikat für die Erkenntniß bestimmt wird. —

5. Aus vorstehender Foderung des Urtheilens ergiebt sich für uns die Frage: Wie können für sich unbestimmte Begriffe sich gegenseitig bestimmen? — Das logische Grundgesetz A = A ertheilt hierüber Aufschluß. Wir wählen vorläufig diese Bezeichnungsart, als die in der neuern Zeit gewöhnliche; obgleich dieselbe nicht der Logik, sondern der Mathematik angehört. Es wird durch dieses Grundgesetz ausgesagt, das Prädikat bestimme das Subjekt nur dadurch, daß, und nur insofern, als es mit ihm iden-

tisch sey. Hiernach ergiebt sich, daß zur vollkommnen Bestimmung des Subjekts durch das Prädikat, dieses mit jenem auch vollkommen identisch seyn müsse. Nun fanden wir aber, daß die Foderung des Urtheilens eben auf der Unterscheidung von Subjekt und Prädikat beruhe. Sind jedoch beyde identisch, so verschwindet ihre Unterscheidbarkeit; es verschwindet damit die Copula oder Bedingniß ihrer Beziehung, und also überhaupt die in der Form des Urtheilens sich darstellende Erkenntniß.

6. Das Erkennen erscheint dadurch gleich ursprünglich in einem Widerspruche befangen, indem es einerseits die Unterscheidung, anderseits die Identität von Subjekt und Prädikat fodert. Wie soll dieser Widerspruch sich lösen? — Nur dann ist seine Lösung möglich, wenn in dem Urtheile „Ich bin" als dem unmittelbar in der Erfahrung gegebenen, Subjekt und Prädikat zugleich identisch und unterschieden sind.

7. Wir sehen, wie in diesem Urtheile die Copula, oder die Bedingniß der Bestimmung des Subjekts durch das Prädikat mit diesem selbst identisch ist, d. h., wie sie selbst das Prädikat, oder die Bestimmung des Subjekts bildet. Da nur bey vollkommner Identität des Subjekts und Prädikats ersteres durch letzteres vollkommen bestimmt wird; so muß in dem Urtheile „Ich bin" das Subjekt „Ich" als das Seyn selbst erscheinen. Soll aber dieß geschehen, so muß für die Erkenntniß die Nothwendigkeit eintreten, das Seyn als Prinzip anzuerkennen.

8. Nothwendig ist, dessen Negation sich selbst widerspricht. Das Prädikat „Seyn" aber kann in

dem Satze „Ich bin" allerdings negirt, es kann gesagt werden: Ich bin nicht. — Es wird in diesem Urtheile nur dieß ausgesagt, daß dem Subjekte „Ich" das Prädikat „Seyn" nicht zukomme; denn das Wort „Nicht" ist nicht selbst ein Begriff, der von dem Seyn unabhängig gedacht werden könnte, sondern es bezeichnet nur den Begriff der Negation des Prädikats Seyn. Nun ist aber im Urtheile, Ich bin, das Prädikat Seyn dasjenige, wodurch das Ich (das Subjekt) überhaupt für die Erkenntniß bestimmt erscheint; also wird in dem Satze, Ich bin nicht, das Ich überhaupt als durch einen von ihm verschiedenen Begriff bestimmbar negirt.

9. Allein es ist damit nicht überhaupt oder schlechthin negirt. Es ist nicht als der zwar unbestimmte, jedoch für die Erkenntniß zu bestimmende, und mithin als ursprünglich anzuerkennende Begriff negirt. Es verschwindet nicht als logisches Subjekt und damit als reales Objekt, als der zu bestimmende Gegenstand, als das zu bestimmende Etwas der Erkenntniß. Daß es in der Art wirklich verschwände, wäre nur möglich, wenn es mit seinem Gegentheile, (mit seiner Negation) als identisch gesetzt, d. h., wenn gesagt werden könnte: Ich ist Nicht-ich, das Etwas der Erkenntniß ist Nicht-etwas, ist Nichts. Doch unmöglich ist's das zu denken, weil dadurch die Form des Erkennens, das Urtheilen selbst aufgehoben und A = non A gesetzt würde. Eben in dieser Unmöglichkeit aber das Ich mit seinem Gegentheile als identisch zu setzen, liegt die Nothwendigkeit für die Erkenntniß überhaupt Etwas zu setzen; denn es erscheint hiemit

im Urtheile das Subjekt, das unbestimmte Etwas der Erkenntniß als das Ursprüngliche und Erste, welches durch das Prädikat niemal als eine blosse Negation, als Nicht-etwas bestimmt, und folglich niemal aufgehoben werden kann.

10. Das Ich bewährt sich demnach als nothwendig anzuerkennendes Etwas der Erkenntniß und folglich als Prinzip, als unbedingter Grund, worauf das Erkennen zurückgehen muß. — Als solches nennen wir es das Absolute.

11. Da nun aber dieß Absolute (das Ich) in der Form des Urtheilens nur als Subjekt übrig blieb, d. i., als dasjenige unbestimmte Etwas der Erkenntniß, welches schlechterdings durch kein von sich verschiednes Prädikat bestimmbar ist; so können alle Bestimmungen nur aus ihm selbst hervor- und nur in es selbst zurück-gehen, d. h., das Ich muß sich als Selbstbestimmung anerkennen. Vermög der nothwendigen Form des Urtheilens nun, wodurch das Subjekt einerseits als unterscheidbar vom Prädikat und darum als ausserhalb demselben, anderseits aber als identisch mit ihm und darum als innerhalb demselben begriffen werden muß, kann die Erkenntniß das Ich als Selbstbestimmung nur anerkennen, insoferne sie es einerseits als sich ent-äussernd oder objektivirend, anderseits als sich er-innernd oder subjektivirend, mithin einerseits sich als Gegenstand erschaffend, anderseits sich als Gegenstand bestimmend betrachtet. Weil nämlich das Ich als sich entäusserend erscheint, erscheint zugleich nothwendiger Weise diese Selbstaufschliessung oder Objektivirung als Eingang oder Zurückbewegung in sich selbst, als Subjektivi-

rung; denn das Sich-Ent-äussern drückt eine Entfaltung aus, welche, weil sie nur sich und nichts anders enthüllt, nothwendig ihre eigne Innewerdung oder ein Sich-Er-innern ist.

12. Und aus diesem Grunde, weil das Ich, das Absolute der Erkenntniß,

a. als Selbstbestimmung nothwendig anerkannt wird;

b. weil es, um als Selbstbestimmung anerkannt zu werden, nothwendig unter den beyden Attributen der Entäusserung und Erinnerung, Objektivirung und Subjektivirung erkannt wird;

c. weil es unter beyden Attributen als Dasselbe, und also ursprünglich weder als Aeusseres noch als Inneres, weder als Objektives noch als Subjektives anerkannt wird,

nennen wir es absolute Identität der Ent-Aeusserung und Er-Innerung.

Zusatz. Wir sehen, wie das (§. 9 u. 10.) sich darstellende logische Subjekt der Erkenntniß verwandelt worden, und warum es durch kein Prädikat ausser ihm bestimmbar war, weil es nämlich als sich selbst setzende Identität des Subjektiven und Objektiven und folglich als unbedingtes Prinzip an die Spitze unserer Untersuchung tritt.

13. Wer in dem Wahne der Möglichkeit eines blos formalen Bewußtseyns befangen ist, wird glauben, wir hätten hier ein lediglich formales Prinzip aufgestellt, und aus unserer Identitätslehre werde zuletzt doch nichts hervorgehen, als daß das Ich sey, was es sey. Ganz richtig! Allein da das Ich nur als

dasjenige sich innewerden kann, als welches es sich ent-äussert; so erhellt zugleich aus unserm Prinzip, daß die absolute Identität, indem sie zur Ichheit wird, auch nothwendig alles, was im individuellen Bewußtseyn vorkommt, aus sich geschaffen hat, und daß uns mithin mit dem Seyn das Ich auch das Selbstbewußtseyn der absoluten Identität als Resultat der Untersuchung entstehen muß.

14. Die absolute Identität, als das ursprünglich Unterschiedne von Objektivirung und Subjektivirung, erscheint allerdings nur als das Anzuerkennende; zugleich aber als das aus und in sich selbst erkennbar Werdende. Denn die Form der Selbstbestimmung, unter der wir sie auffassen müssen, zeigt sie als eignen Inhalt, als absolutes Sich-selbst-Enthalten; und man sieht demnach wie hier Form und Inhalt zugleich gegeben sind.

15. Die Form der Selbstbestimmung der absoluten Identität, insofern diese in ihrer Ursprünglichkeit betrachtet wird, ist noch nicht actu gesetzt (und daraus erklärt sich, warum wir §. 8. das Ich als nicht seyend fanden); allein weil die absolute Identität zum Behufe des Erkennens nothwendig als Selbstbestimmung gedacht wird, so ist diese Form potentia, d. h., die absolute Identität wird als nothwendige Möglichkeit oder als Vermögen ihrer Selbstverwirklichung anerkannt.

16. Den Leser, der in dem Ausdrucke, nothwendige Möglichkeit, vielleicht einen Widerspruch wittern möchte, verweisen wir auf den Gang unserer Untersuchung. Aus diesem erhellt, daß wir die absolute Identität einerseits als das Nicht-aufzuhebende fan-

den, mithin als das Nothwendige; anderseits aber als das noch nicht Realisirte oder Selbstbestimmte, mithin als das blos Mögliche.

17. Klar ist es, daß die absolute Identität als Vermögen, d. i., als nothwendige Möglichkeit der Selbstverwirklichung zugleich unmittelbar wirklich, d. h., daß sie unmittelbar der Akt des Selbstbewußtseyns seyn müsse.

18. Als nothwendige Möglichkeit der Selbstverwirklichung nennen wir die absolute Identität, weil wir auf dem Standpunkte des Erkennens stehen, absolute Intelligenz und werden diesen Ausdruck fortan beybehalten.

19. Es frägt sich nun, wie die absolute Intelligenz aus der Möglichkeit des Selbstbewußtseyns zur Wirklichkeit übergehe? — Offenbar indem sie sich ent-äussert und damit zugleich sich er-innert.

20. Indem sie sich ent-äussert, sich offenbart oder objektivirt, erscheint sie als entstehend. Da sie aber sich ent-äussert, und folglich zugleich er-innert, sich bestimmt oder subjektivirt, erscheint sie als thätig: mithin als selbstthätiges Entstehen, oder als selbstentstehende Thätigkeit, d. i., als handelnd.

Zusatz. Es giebt manche, welche so wenig von der Betrachtung des objektiven Seyns abstrahiren können, wenn sie den Akt des Selbstbewußtseyns vornehmen, daß es ihnen vielleicht unbegreiflich scheint, wie in der Idee des Handelns die Ent-Aeusserung der absoluten Intelligenz zugleich Er-Innerung sey. Sie meynen, weil sie die Idee des Handelns sich objektiv

durch

durch Bewegung versinnlichen; so sey das Handeln der absoluten Intelligenz wirklich eine solche Bewegung, welche, wenn sie einmal eine Richtung, die des Aus-sich-Herausgehens ergriffen, natürlich nicht zugleich die entgegengesetzte des In-sich-Hineingehens ergreifen könne. Allein solche mögen bedenken, daß keine objektive Bewegung von sich, sondern immer von einem fremden Bewegungsgrunde aus-, und daher nicht auf sich selbst zurück-, sondern auf ein andres hingeht. Sie mögen bedenken, daß alles objektive Seyn kein Bestehen durch und für sich selbst, sondern nur ein durch- und für-einander-Bestehen darstellt. Allerdings erschaft die absolute Intelligenz ein Inwendiges und Auswendiges; allein sie selbst ist weder äusserlich noch innerlich. Beydes ist bloßer Reflexionsunterschied, welcher eben im Reflexionsakte der absoluten Intelligenz auf sich selbst entsteht.

21. Das Handeln, als die ursprünglichste Selbstverwirklichung der absoluten Intelligenz, ist das ursprünglichste Prädikament, wodurch sich dieselbe für die Erkenntniß darstellt. Fragt man um den Inhalt des Handelns, so bildet ihn die absolute Intelligenz als Vermögen (als nothwendige Möglichkeit) des Sich-selbst-Enthaltens; fragt man um die Form desselben, so besteht sie darin, daß die absolute Intelligenz, welche ursprünglich als noch unentäussert und uner-innert anerkannt worden, hier als sich ent-äussernd und er-innerud erscheint, also überhaupt sich setzend, als Thesis. a)

a) Anmerk. Die logische Form der Thesis schöpft hieraus ihre Begründung; also das erste sogenannte Denkprinzip, das der logischen Einheit und Uebereinstimmung.

Bayerische Staatsbibliothek München

22. Ent-Aeusserung und Er-Innerung treten sonach im Handeln in aktuelle, unvermittelte Beziehung. Diese aktuelle Beziehung der Attribute der absoluten Intelligenz nun, eben weil sie unvermittelt ist, müssen wir als ursprüngliche Einigkeit derselben anerkennen; und folglich ist der Urmoment der Selbstverwirklichung der absoluten Intelligenz der, daß sie als *einiges Handeln* entspringt.

23. Der Begriff Einigkeit ist nicht mit dem Begriffe Einheit zu verwechseln; denn letzterer ist ein blosser Zahlbegriff, also lediglich formal. Er kann nur dann entstehen, wenn durch und für die absolute Intelligenz selbst Inneres und Aeusseres sich trennen.

24. Im ursprünglichen Prädikamente der absoluten Intelligenz, dem des Handelns, sind, wie bewiesen, Inhalt und Form ungesondert. Wie mögen wir aber schicklicherweise ein solches Prädikament nennen? — Die Sprache biethet uns das Wort *Idee* (von ἐιδοσ zugleich Gestaltung und Gattung bezeichnend); denn die Idee des Handelns drückt einerseits, als ursprüngliche *besondere* Darstellung der bestimmungslosen, absoluten Intelligenz ihre Inhaltsbestimmung oder Gestaltung aus; anderseits aber, weil die absolute Intelligenz als von dieser ihr Gestaltung ununterschiedner, und mithin als *allgemeiner* Inhalt in der Idee des Handelns bestimmt erscheint, bezeichnet sie zugleich ihre Formoffenbarung, und sohin den Gattungsbegriff, der, kein einzelnes Handeln in sich tragend, doch allen etwa später entstehenden, individuellen Handlungsweisen vorgebildet ist.

Bayerische Staatsbibliothek München

25. Die ganze Sphäre der Prädikamente, welche die Erkenntniß findet, bis die absolute Intelligenz die Form der Selbstbestimmung actu gesetzt hat, wird daher die Sphäre der Ideen seyn: und diese Ideen, da sie die Aus-sich- und In-sich-Setzung der absoluten Intelligenz bezeichnen, sind demnach die Urbilder ihres Durch- und Füreinander-Setzens oder ihrer später abzuleitenden, gegenbildlichen Erscheinung.

26. Durch die Idee des Handelns offenbart und bestimmt die absolute Intelligenz sich selbst; allein sie ist darin noch nicht selbstbewußt. Denn sie erscheint darin nur als selbstthätig entstehend, ohne sich noch selbst als das bedingende Vermögen (als die nothwendige Möglichkeit) ihres Entstehens objektiv zu werden; eben weil das Handeln ein einiges, unvermitteltes ist. Die absolute Intelligenz muß daher die Idee des Handelns durch fernere Offenbarung bestimmen.

27. Es frägt sich, wie es gedenkbar sey, daß die absolute Intelligenz aus der Einigkeit des Handelns heraustrete? — Wir antworten: eben darum, weil sie ohne diesen Heraustritt nicht den Akt der Selbstverwirklichung üben kann. Wir müßten sie nämlich, indem wir sie als absolutes Vermögen des Selbstbewußtseyns anerkannten, zugleich unter den beyden unterscheidenden Attributen der Ent-Aeusserung und Er-Innerung anerkennen. Daraus folgt, daß die absolute Intelligenz im Akte der Selbstverwirklichung sich nicht blos als die ursprüngliche, unvermittelte Einigkeit, sondern auch als die Unterschie-

denheit derselben setzend, aussprechen muß. Die Idee, in welcher dieß geschieht, ist die Idee der Unterscheidung des selbstthätigen Entstehens, oder der Unterscheidung des Handelns, d. i., die Idee des Denkens.

28. Da in der Idee des Denkens der Herausgang der absoluten Intelligenz zugleich Hineingang in die Einigkeit des Handelns ist, und da hierdurch die Einigkeit in sich selbst schiedlich und zur Fülle wird; so würde man sehr irren, wenn man diese Idee des Denkens als ein Handeln auffassen wollte, welchem ein andres Handeln entgegenstünde. Der Form nach zeigt sie sich allerdings als Antithese a) des Handelns; allein weil diese Form aus der absoluten Intelligenz hervor- und in sie selbst zurückgeht, folglich als nothwendiger Moment im Akte ihrer Selbstverwirklichung erscheint; so bewährt sich die absolute Intelligenz, indem sie die Form des Entgegensetzens unbedingt erschafft, durch diese Form selbst als das Bedingende ihres Inhalts. Also erscheinen zwar in der Idee des Denkens Inhalt und Form noch ungetheilt; doch liegt zugleich in ihr der Grund der Theilung beyder. Denn eben die Form der Antithese, welche die Idee des Denkens zeigt, ist die Form der Unterscheidung der Attribute von einander, da in der Idee des Handelns nur die Einigkeit derselben gesetzt war. Jetzt erscheinen sie als Ent-Aeusserung und als Er-Innerung; mithin jedes relativ als ein Anderes. Nun kann aber die absolute Intelligenz als Akt der Selbstverwirklichung nur durch und für sich selbst bestehen. Daß sie indeß dazu gelange, ist nur möglich unter Vorausgang der Unterscheidung der At-

tribute (Bestimmungsformen) der absoluten Intelligenz; also muß sie, indem sie sich durch- und für sich setzt, zugleich die Attribute als durch- und für einander begränzt setzen, und so auf gegenbildliche Weise sich darstellen.

a) Anmerk. Die logische Form der Antithesis erweist sich hieraus, und also das zweyte sogenannte Denkprinzip, das der logischen Unterscheidung und Bestimmung.

29. Aus diesem Grunde kömmt in der Idee des Denkens der Akt der Selbstverwirklichung der absoluten Intelligenz noch nicht zu Stande, so wenig als in der Idee des Handelns. In dieser sahen wir nur die ursprüngliche Einigkeit der Attribute der absoluten Intelligenz ausgesprochen; in jener aber erscheint nur die unter Voraussetzung der ursprünglichen Einigkeit statt findende Unterscheidung derselben. Zeigten sich also in der Idee des Handelns die Attribute Ent-Aeusserung und Er-Innerung als dasselbe; so finden wir sie hier als sich von einander unterscheidend.

30. Da wir aber die absolute Intelligenz als identisches Vermögen der eignen Verwirklichung anerkennen mußten, und die Attribute derselben darum zugleich als die Möglichkeiten ihrer eignen Unterscheidung; so ist klar, daß die absolute Intelligenz nur actu selbstbewußt seyn kann, wenn sie als Identität in der Unterschiedenheit ihrer Attribute kund wird. Dieß geschieht, wenn aus der Unterscheidung der Attribute in der Idee des Denkens die absolute Intelligenz selbst wieder als Identität hervor- und dadurch diese Unterscheidung auf sie zurückgeht. Die Idee, welche dieses darstellt, ist die Idee der Synthese des Handelns a), die Idee des Seyns; denn un-

ter Seyn verstehen wir nichts anders, als ein durch- und für-sich-selbst bestehendes Handeln.

a) Anmerk. Die logische Form der Synthesis erweist sich hieraus, also das dritte, sogenannte Denkprinzip, das des logisch begründeten Zusammenhangs.

31. Durch die Idee des Seyns ist die absolute Intelligenz selbstbewußt; denn sie ist darin als identisches Vermögen der Selbstverwirklichung wirklich aus- und eingesprochen und ihre Unbedingtheit erscheint hiemit durch und für sie selbst bedingt.

32. Wenn man etwa einwenden wollte, daß es widersprechend sey, Einigkeit und Unterschiedenheit zugleich als gesetzt zu denken; so fragen wir, wem dadurch widersprochen werden soll? — Soll vielleicht die absolute Intelligenz sich selbst widersprechen? Keineswegs! denn wir fanden ja in der potentialen Existenz der absoluten Intelligenz schon die Nothwendigkeit dieser aktuellen ausgedrückt. Soll aber diese potentiale Existenz einen Widerspruch enthalten? — Eben so wenig! denn man hebe nur die besondern Momente des Widerspruches hervor. Wird allein die Identität der absoluten Intelligenz in Betracht gezogen; so entsteht eine formlose Dasselbigkeit, welche aus Mangel unterscheidender Attribute sich nicht aus- und in-sich zu gestalten vermag. Wird entgegen allein die Selbstunterscheidung der absoluten Intelligenz erwogen ohne ihre Identität; so erscheint eine inhaltslose Verschiedenheit, wobey jede nachfolgende Verbindung des ursprünglich Getrennten auf willkührlichen Fiktionen und einer unerweisbaren petitio principii beruht.

33. So wie in der Idee des Denkens Inhalt und Form ungetheilt erscheinen; so erscheinen sie's nicht minder in der Idee des Seyns, weil sich diese Idee als nothwendiger Darstellungsmoment im Akte der Selbstverwirklichung der absoluten Intelligenz bewährt, wodurch diese eben die Form des Sich-selbst-Bedingens ausspricht, und folglich als das unbedingt Gestaltende ihrer selbst., d. i., als unbedingter Inhalt ihres Thuns erscheint. So wie aber in der Idee des Denkens der Grund der Unterscheidung der Attribute der absoluten Intelligenz lag; so liegt in der Idee des Seyns der Grund der Beziehung dieses Unterschiedes aufeinander, und also der Grund, daß mit der Selbsterschaffung der absoluten Intelligenz zugleich die Erschaffung derselben auf gegenbildliche Weise zur Wirklichkeit gelangt.

34. Die Ideen des Handelns, Denkens und Seyns erscheinen dem Inhalte nach als identisch, wenn man bedenkt, daß sie die absolute Intelligenz als unbedingt identisches Vermögen der Selbstverwirklichung in ihnen ausspricht; sie erscheinen der Form nach als unterschieden, wenn man bedenkt, daß in ihnen die absolute Intelligenz ihre Unbedingtheit durch und für sich selbst setzt (bedingt). Da aber in diesen Ideen Inhalt und Form ungetheilt sind; so sind es auch die Identität und Selbstunterscheidung der absoluten Intelligenz, und darum ist die Idee des Seyns zugleich die Idee des Selbstbewußtseyns derselben. Denn indem die absolute Intelligenz sich durch und für sich bedingt, (ein objektives, gegenbildliches Seyn schafft), findet sie in der Idee des

Seyns zugleich, daß sie selbst diese durch- und für-sich-Bedingung, nämlich das objektive Seyn, aus und in sich setzt; was daraus erhellt, daß das objektive Seyn sich wieder zum Selbstbewußtseyn verklären, und (wie wir sehen werden als Ideal) in die Idee des Seyns zurückgehen muß.

Zusatz. Wir können die absolute Intelligenz in der Darstellung dieser Ideen schicklich als Seele, Geist und Wort des Selbstbewußtseyns bezeichnen.

35. Zur vollständigen Einsicht in die Verhältnisse der bisher entwickelten Ideen, wollen wir dieselben noch genauer betrachten, und zwar besonders ihrer Form nach, weil gerade dadurch allein das Eigenthümliche einer jeden klar erkannt wird. Es wird hiebey sich ergeben, wie diese Ideen mit den drey Grundsätzen übereintreffen, welche Fichte an die Spitze seiner Wissenschaftslehre stellte, indem sie nichts anders als die Typen oder absoluten Formbilder aller Erkenntniß sind.

36. Vom Satze „Ich bin" giengen wir aus. Wir fanden als Grund des Ich ein absolutes Vermögen der Selbstverwirklichung, das in drey Setzungsmomenten (Ideen oder Positionen) sich als unbedingtes, d. i., als durch und für sich selbst bedingtes Seyn erschuf.

37. In der Idee des Handelns setzte sich dieß Vermögen zuerst in seiner Unbedingtheit; es bewährte sich als sein eigner Grund: und diese ist daher der erste Grundsatz.

a. Das Vermögen setzte sich, indem die Idee des Handelns nichts ausdrückt als das Aus-sich-Offenbarwerden und In-sich-Bestimmtwerden desselben.

b. Das Vermögen setzte sich in seiner Unbedingtheit; indem es dem Gehalt und der Form nach in der Idee des Handelns als unbedingt erscheint. Denn die Attribute dieses Vermögens, (Ent-Aeusserung und Er-Innerung), sind darin als ursprünglich und unvermittelt identisch gesetzt.

α. Sie sind gesetzt, weil das Handeln gar nicht ohne die Realisirung dieser Attribute (Bestimmungsformen) gedenkbar ist.

β. Sie sind als unvermittelt identisch gesetzt, weil ursprünglich nicht ihre Unterscheidbarkeit, sondern eben ihre Einigkeit entsteht.

38. Darum zeigt sich die Idee des Handelns, dem Gehalte nach als unbedingt, weil sie das Setzen eines unbedingten, sich selbst bedingenden Vermögens ist; sie zeigt sich aber eben so der Form nach als unbedingt, weil sie das unbedingte Setzen dieses Vermögens ist. Nämlich dieß Vermögen erscheint darin nur als aus und in sich gehende, nicht aber zugleich als durch und für sich entstehende, und somit auf sich selbst zurückkehrende Bedingung. Mit dieser Rückkehr der absoluten Intelligenz auf sich selbst erfolgt nothwendig die Unterscheidung der Attribute, und damit eine Differenz zwischen Gehalt und Form, die in der Idee des Handelns noch als identisch sich zeigen.

39. Wollen wir die Identität der Attribute in der Idee des Handelns mathematisch bezeichnen, um einen klaren Formausdruck zu gewinnen; so müssen wir sie als x = x bestimmen. Die Attribute nämlich sind ganz unbekannte und unbestimmbare Formen, weil sie noch nicht in das Verhältniß der Unterscheidbarkeit durch und für die absolute Intelligenz getreten. Darum müssen wir sie durch x — den Ausdruck für unbekannte Größen — charakterisiren; ihre Identität aber drückt mathematisch das Gleichheitszeichen aus. — Man sieht, wie diese Bezeichnung der Idee des Handelns, als des ersten schlechthin unbedingten Grundsatzes mit der Fichte's übereinkömmt, der ihn durch A = A symbolisirte. Man sieht aber auch, wie unser erster unbedingter Grundsatz sich von dem Fichte'schen unterscheidet. a)

a) Anmerk. Wir müssen hier für manche Leser, denen der Schriftsteller stets unbewußt mit seinen Schriften zusammenfließt, bemerken, daß wir in Folgendem weder von Fichte, noch auch von Fichte's Werken überhaupt, sondern nur von seiner Wissenschaftslehre sprechen, weil gerade diese uns wichtige Vergleichungspunkte darbiethet.

40. Fichte gieng von der Form A = A aus. Diese Form, „sagt er", drücke aus, daß, **wenn** A gesetzt sey, so sey es gesetzt; dieß beweise einen **nothwendigen Zusammenhang** zwischen dem A als Subjekt und dem A als Prädikat, der **schlechthin und ohne allen Grund** gesetzt werde; diesen nennt er X.

„Wenigstens (fährt er fort S. 7.) insofern jener Zusammenhang gesetzt wird, ist A **in** dem Ich und **durch** das Ich gesetzt, so wie X. — X ist nur in Be-

ziehung auf ein A möglich. Nun ist X im Ich wirklich gesetzt: mithin muß auch A im Ich gesetzt seyn, insofern X darauf abgezogen wird."

Dadurch aber „sagt er" werde überhaupt Etwas im Ich gesetzt, das sich stets gleich, stets Ein und Dasselbe sey: und es versetze folglich das Ich jenen Zusammenhang (das schlechthin gesetzte X) nothwendig in sich, womit denn der Satz A = A in den Satz: Ich = Ich, Ich bin Ich, sich umwandle.

41. Er fährt S. 8. fort: „Der Satz: Ich bin Ich, gilt unbedingt, und schlechthin; denn er ist gleich dem Satze X. Er gilt nicht nur der Form, er gilt auch seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich, nicht unter Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädikate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt: es ist also gesetzt, und der Satz läßt sich auch ausdrücken: „Ich bin."

Betrachtet man „sagt er" in dem Satze: Ich bin Ich, das an der Stelle des formalen Subjekts stehende Ich als das schlechthin gesetzte, das an der Stelle des Prädikats aber als das seyende; so wird durch das schlechthin gültige Urtheil, daß beyde völlig eins seyen, ausgesagt, oder schlechthin gesetzt: das Ich sey weil es sich gesetzt habe, und umgekehrt, es setzte sich selbst weil es sey. So steht an der Spitze der Wissenschaftslehre die Thathandlung: das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn.

42. Fichte irrte darin, daß er diese Thathandlung, welche eine synthetische ist, blos als thetische auffaßte. Er erkannte zwar, daß das Ich nur

durch und für sich sey; allein er fragte nicht weiter, wie es denn dazu komme, sich durch und für sich seyend zu setzen, oder wie es denn der Akt seiner Selbstverwirklichung seyn könne? Er hätte allerdings sonst einsehen müssen, daß dieß nur dann statt finde, wenn das Ich ursprünglich als unbedingtes Vermögen der Selbstverwirklichung, d. i. als absolute Intelligenz anerkannt werde.

43. Die absolute Intelligenz setzt sich zwar als Vermögen der Selbstverwirklichung in der Idee des Handelns im ersten Grundsatze; sie kann aber nicht zugleich handeln, und sich selbst als unbedingtes Vermögen zu handeln finden. Dieß wird nur dadurch möglich, daß sie sich von sich selbst unterscheidet, oder sich selbst als handelnd gegenübertritt, indem sie die Attribute oder bedingenden Möglichkeiten des Handelns, Ent-Aeusserung und Er-Innerung einander entgegensetzt, als die sich wechselseitig bedingenden, thätigen Gränzen des Handelns. Dieß geschieht in der Idee des Denkens. Es ist aber die absolute Intelligenz, als Vermögen der Selbstverwirklichung, welche die Unterscheidung der Attribute und ihre Beziehung aufeinander setzt. Diese Unterscheidung und Beziehung der bedingenden Momente des Handelns muß aus diesem Grunde auf die absolute Intelligenz zurückgehen; sie muß durch und für sie gesetzt erscheinen, und damit erscheint die absolute Intelligenz durch und für sich selbst gesetzt.

44. Dieser Zurückgang der absoluten Intelligenz auf sich erfolgt, indem sich diese selbst als handelnd in Bezug auf die sich gegenübergestellten, einander bedingenden Gränzen des Handelns setzt; was in der

Idee des Seyns geschicht. Hiemit hebt sie die in der Idee des Denkens gemachte Unterscheidung von sich selbst durch und für sich selbst wieder auf, indem sie dieselbe zugleich durch und für sich selbst verwirklicht.

a) Sie hebt diese Unterscheidung durch und für sich selbst auf, weil sie selbst hiemit als das Bedingende ihrer gemachten Bedingung (Unterscheidung) sich bewährt, und damit als unbedingtes, nur durch und für sich selbst bestehendes, d. i., als selbstbewußtseyendes Vermögen erscheint.

b) Sie hebt diese Unterscheidung nur auf, indem sie dieselbe durch und für sich selbst verwirklicht; denn die absolute Intelligenz kann nur auf sich zurückgehen unter Voraussetzung der gemachten Unterscheidung von sich selbst. Sie muß also, indem sie als Selbstbedingung zu Stande kömmt, zugleich ein von sich selbst unterschiedenes Bedingtes verwirklichen; nämlich den relativen Unterschied der in der Idee des Denkens sich gegenübertretenden Attribute der Gränzmomente des Handelns. Diese müssen als durch- und für- einander bestehend sich darstellen und so wird durch dieselbe Synthesis mit dem absoluten Akte des Selbstbewußtseyns ein relatives, objektives Seyn gegeben. — Käme die Unterscheidung der Attribute oder Bedingungen des Handelns nicht auch zur Wirklichkeit; so käme auch nicht die Selbstbedingung der absoluten Intelligenz zur Wirklichkeit, weil diese nur unter Voraussetzung von

selbstgesetzter Unterscheidung möglich ist, die eben in Erschaffung eines Gegenbildes, eines relativen, nicht durch und für sich selbst, sondern nur durch und für ein anders (nämlich die absolute Intelligenz) begründeten Seyns besteht.

c) Beyde hier aufgestellte Sätze; nämlich: die absolute Intelligenz hebt die Unterscheidung von sich durch und für sich selbst auf, und: Sie hebt diese Unterscheidung nur auf, indem sie dieselbe durch und für sich selbst verwirklicht, vereinen sich nun dahin: die absolute Intelligenz hebt die Unterscheidung von sich durch und für sich selbst dem Inhalte (dem Wesen) nach auf, indem sie dieselbe der Form nach setzt.

45. Weil nun, gemäß obigem, Fichte die Thathandlung: das Ich setzt schlechthin sein eigenes Seyn, welche eine synthetische ist, blos als thetische auffaßte; so gerieth er in unvermeidlichen Widerspruch. Er fand nämlich eben so als Thatsache des empirischen Bewußtseyns unter Voraussetzung einer ursprünglichen Thesis eine Antithesis: — A non = A, gegeben.

46. Diese Antithese fand er zwar dem Gehalte nach bedingt und von der Thesis abhängig, der Form nach aber unbedingt.

a) Er fand sie dem Gehalte nach bedingt, oder von dem Satze: Ich = Ich abhängig, weil, wie er richtig bemerkt, das Entgegensetzen nur möglich ist unter Bedingung der Einheit des Bewußtseyns des Setzenden und Entgegensetzenden;

denn hienge das Bewußtseyn der ersten Handlung mit dem der zweyten zusammen, so wäre das zweyte Setzen kein Gegensetzen, sondern ein Setzen schlechthin.

b) Er fand sie der Form nach unbedingt, weil die Handlung in Hinsicht des Wie nicht abhängt von der ersten, sondern weil das Entgegengesetztseyn schlechthin durch das Ich gesetzt ist.

47. Da aber Fichte das Ich im ersten Satze schon lediglich als unbedingtes Seyn, nicht als Akt der Selbstbedingung erfaßt hatte; so konnte er nicht mehr angeben, wie denn das Ich die Antithese durch und für sich selbst setze, sondern er fand als Thatsache des empirischen Bewußtseyns dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich. — Nun ergab sich die Synthese blos durch gegenseitige Einschränkung des Ich und Nicht-Ich, wodurch beyde als theilbar gesetzt wurden.

„Erst jetzt" sagt Er S. 29. „vermöge des aufgestellten Begriffes (der Theilbarkeit) kann man von beyden sagen: sie sind etwas. Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht etwas (es hat kein Prädikat, und kann keins haben); es ist schlechthin, was es ist, und dieß läßt sich nicht weiter erklären. Jetzt, vermittelst dieses Begriffs, ist im Bewußtseyn alle Realität; und von dieser kommt dem Nicht-ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt. Beyde sind etwas; das Nicht-ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt. Dem absoluten Ich entgegengesetzt (welchem es aber nur insofern es vorgestellt wird, nicht insofern es an sich ist, entgegengesetzt werden kann, wie sich zu sei-

ner Zeit zeigen wird) ist das Nicht-ich schlechthin Nichts; dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt ist es eine negative Größe."

Obwohl nun Fichte sehr gut einsah, daß das Nicht-ich dem absoluten Ich entgegengesetzt schlechthin Nichts sey; so konnte er doch sein Entstehen nicht erklären, und nahm es daher als eine ausser dem Ich bestehende, diesem entgegengesetzte Kraft an, durch deren Impuls auf das Ich erst ein wirkliches Leben möglich sey: allein ist das Ich unbedingt, wie kann eine bedingende Gränze seiner Wirklichkeit ausser ihm bestehen? Wie kann das, was schlechthin Nichts ist, entgegengesetzt dem absoluten Ich, doch eine impellirende Kraft seyn? — In diesem innern Widerspruche erlag die Wissenschaftslehre.

49. Nach unserer Ansicht findet dieser Widerspruch nicht statt, weil wir das Ich nicht im Seyn, sondern im Akte erfassen. Es ist leicht zu begreifen, daß, wenn man von einer absoluten Intelligenz als Vermögen sich zu offenbaren und zu bestimmen ausgeht, sich diese auch also bewähren, und als das darstellen müsse, was sie ist.

50. Die Idee des Handelns oder des ersten unbedingten sich selbst Setzens gab aber diese Bewährung noch nicht, indem hier Inhalt und Form, Subjektives und Objektives gänzlich ununterschieden sind. Soll daher die absolute Intelligenz sich selbst beurkunden, was sie sey, damit sie als eigner Grund gelte; so muß sie zuerst die Gränzen ihres Vermögens selbst erfassen, und dadurch sich der Form nach als unbedingt beweisen, als dasjenige, dessen Mög-

lichkeit

lichkeit zu handeln durch und für nichts andres, sondern nur durch und für sich selbst begränzt wird. — Dieß geschieht in der Idee des Denkens.

51. Die Idee des Denkens ist der Form nach unbedingt; denn daß die absolute Intelligenz das Handeln sich selbst gegenüberstelle, und einerseits Er-Innerung, anderseits Ent-Aeusserung als die Gränzen desselben bestimme, wird durch nichts andres, sondern nur durch sie selbst bewirkt. Die absolute Intelligenz zeigt sich mithin als ihre eigne unbedingte Formbestimmung. Aber indem die absolute Intelligenz die Unbedingtheit ihrer Form erfaßt, bedingt sie selbst ihren Inhalt, d. h., sie setzt einen bedingten Inhalt, ein bedingtes Verhältniß, denn die im Handeln einigen Attribute der absoluten Intelligenz erscheinen jetzt nicht mehr als identisch, sondern jede erscheint als ein andres, die eine als Er-Innerung, die andre als Ent-Aeusserung (§. 28.); und so finden wir denn ein Dieses und Jenes, Diesseits und Jenseits, wie die Folge weisen wird. — Daß mit der Unterscheidung der Attribute von einander zugleich ihre Beziehung auf einander gegeben wird, ist sehr natürlich, weil die Antithesis nur unter Voraussetzung der Thesis möglich ist. (§. 46.)

52. So wie die Idee des Handelns der erste, schlechthin unbedingte Grundsatz ist, so ist die Idee des Denkens der zweyte der Form nach unbedingte, aber dem Gehalte nach bedingte Grundsatz im Akte der Selbstverwirklichung der absoluten Intelligenz. — Wie sich diese Grundposition von der Fichte'schen unterscheidet, ist aus dem bisher Erörterten klar.

53. Wollen wir das Verhältniß der Attribute in der Idee des Denkens, eben so wie in der Idee des Handelns, mathematisch bezeichnen; so müssen wir sie durch + a = — b, ausdrücken. Die Attribute nämlich sind verschieden; eines erscheint nicht als dasjenige, was das andre ist; darum bezeichnen wir sie durch a und b, um ihre Ungleichartigkeit auszudrücken. Wir bezeichnen sie ferner durch a und b als den Zeichen für bestimmte Größen, weil die Attribute in ihrer Entgegensetzung sich bestimmen. Da aber die Verschiedenheit der Attribute nur durch ihre Entgegensetzung bedingt ist; so drücken wir diese durch die Zeichen der Entgegensetzung, plus und minus aus. Endlich, weil die Entgegensetzung der Attribute nur in Bezug auf die ihnen zum Grunde liegende Identität statt findet, so steht das Gleichheitszeichen zur Andeutung derselben.

55. Es läßt sich aus der Form: + a = — b leicht darthun, daß die Unterschiedenheit der Attribute nichts durch und für sich bestehendes, nichts an sich sey, sondern lediglich relativ. Denn man reduzire die Gleichung auf Null, so ist + a + b = o

und — a — b = o

also + (a + b) = — (a + b) d. i. + = — u. (+ —) = o.

oder auf andre Art: wenn + a + b = o u. — a — b = o

so ist auch + a = — a und + b = — b

was nur dann statt findet, wenn a und b gleich Null sind.

56. Die absolute Intelligenz muß den bedingten Inhalt, der ihr in der Idee des Denkens entstund, wieder aufheben; denn als auf sich zurückgehendes Vermögen muß sie die Gränzen ihres Handelns durch

und für sich selbst bedingt setzen; sie muß selbst wieder das Bedingende ihres Bedingens seyn. Dieß geschieht, indem sie die Beziehung der Attribute aufeinander und ihre Unterscheidung voneinander bestimmt. — In der Idee des Denkens ist nämlich allerdings die Unterscheidung und Beziehung der Attribute gegeben, sie ist allerdings Grund der durch- und für- einander-Setzung der Attribute; allein diese Idee bestimmt nicht, inwiefern denn die Unterscheidung und Beziehung der Attribute statt finde. Gerade dieß Inwiefern drückt die Bestimmtheit (die Bedingung) des durch und für einander Bedingens aus, welche die Idee des Denkens nicht gewähren kann, indem sie der Form nach unbedingt ist, weil sie eine Beziehung und Unterscheidung der Attribute nur überhaupt setzt.

Nur durch dieß Inwiefern, nur durch diese Bestimmtheit, wird aber die Relation der Attribute wirklich. Denn dadurch setzt sich die absolute Intelligenz selbst als das Bewirkende der relativen Unterscheidung und Beziehung ihrer Attribute. — Sich selbst setzen heißt handeln; also kann die absolute Intelligenz die Relation der Attribute nur bestimmen oder bewirken, indem sie handelt. Allein im Handeln erscheint nur die Identität, nicht die Antithese der Attribute. — Die absolute Intelligenz kann daher im Handeln die Idee des Denkens nicht aufheben, sondern nur sich selbst setzen in Bezug auf die Idee des Denkens, welche der Grund der relativen Unterscheidung und Beziehung der Attribute ist. Hiemit aber setzt sie sich offenbar als Akt der Zusam-

menfassung, (Synthese) des Handelns und Denkens; sie setzt sich überhaupt actu. — Die Idee aktueller Setzung ist nun die Idee des Seyns. In dieser Idee findet die absolute Intelligenz sich selbst als Grund begründet.

57. Indem die absolute Intelligenz in der Idee des Seyns die Bestimmtheit der Beziehung und Unterscheidung der Attribute setzt, hebt sie die in der Idee des Denkens erscheinende Bedingtheit ihres Inhalts (51.) auf; denn dadurch setzt sie die Attribute Ent-Aeusserung und Er-Innerung als durch und für sich selbst unterschieden, weil sie sich selbst als den Grund (das Begründende) ihrer Unterscheidung ausspricht. Sie bewährt sich mithin als Vermögen durch und für sich zu bestehen, d. i., als selbstständiges Vermögen, wie wir sie (17.) anerkennen mußten. Die absolute Intelligenz erscheint folglich in der Idee des Seyns dem Gehalte nach unbedingt.

58. Die absolute Intelligenz aber kann die Beziehung der Attribute durch und für sich nur setzen, indem sie zugleich die Unterscheidung derselben voneinander und ihre Beziehung aufeinander wirklich macht (bestimmt). Deßwegen muß die absolute Intelligenz, indem sie sich selbst verwirklicht, zugleich ein durch und für einander Seyn der Attribute, ein Begründetes erschaffen; und so ergiebt sich mit dem Akte des Selbstbewußtseyns der absoluten Intelligenz zugleich ein andres, ein objektives bewußtloses Seyn, eine Schöpfung. — In der Idee des Seyns erscheint folglich die absolute Intelligenz, indem sie sich dem Gehalte nach unbedingt findet, der Form nach bedingt.

59. Wir haben nun drey Grundpositionen der absoluten Intelligenz, oder drey Grundsätze entwickelt. Die Idee des Handelns als ersten schlechthin unbedingten Grundsatz: die Idee des Denkens als zweyten, der Form nach unbedingten, dem Gehalte nach bedingten, endlich die Idee des Seyns als dritten, dem Gehalte nach unbedingten, aber der Form nach bedingten Grundsatz.

60. Wollen wir die Idee des Seyns mathematisch bezeichnen, so müssen wir sie durch $(x + a) = (x - b)$ ausdrücken. Denn die Attribute der absoluten Intelligenz, welche in der Idee des Handelns als identisch, in der Idee des Denkens als unterscheidbar gesetzt wurden, gewinnen in der Idee des Seyns die Bestimmung, daß ihre Differenz auf ihre Identität zurückbezogen wird, ohne daß sie in dieser Beziehung als unterscheidbare Gegensätze aufhören. Mathematisch wird dieß ausgedrückt durch Verbindung der beyden Formbestimmungen $(x + a)$ und $(x - b)$. Das Gleichheitszeichen stellt dar, daß die absolute Intelligenz durch diese Synthese nicht aus ihrer Identität heraustritt; was aber nur möglich ist, wenn a und b den Werth von Null haben; denn nur die Position oder Negation von Null in Bezug auf eine unbekannte Größe erzeugt keine Veränderung ihres Werthes.

61. In der Idee des Seyns soll die absolute Intelligenz sich als unbedingten Inhalt in bedingter Form erfassen. Sie soll durch und für sich bestehen, und das Substrat dieses durch- und für-sich-Bestehens soll die durch- und für-einander-Setzung ihrer Attribute seyn. Aus dieser Inadäquat-

heit von Inhalt und Form entsteht eine Antinomie, welche sich aber dadurch löst, daß die absolute Intelligenz selbst die Bedingtheit ihrer Form zur Unbedingtheit erhebt, oder daß sie in der Idee des Seyns die Durch- und Füreinander-Begränztheit ihrer Attribute durch und für sich setzt. Daher kömmt es, daß das objektive bewußtlose Seyn, die Schöpfung, zum Selbstbewußtseyn gestaltet wird. Setzte die absolute Intelligenz nicht ein objektives Seyn als Geschaffenes; so höbe sie die Antithese, die unbedingte Form der Unterscheidung, welche uns in der Idee des Denkens entgegentrat, wieder auf. Setzte aber die absolute Intelligenz daß objektive Seyn nicht in Beziehung auf sich zurück, gestaltete sie es nicht zum Selbstbewußtseyn; so fände sie sich nicht selbst als das Setzende ihrer Wirklichkeit, d. i., sie fände die Unterscheidung ihrer Attribute oder ihrer Formbestimmungen nicht durch und für sich selbst, also unbedingt begründet.

62. Aus dem bisher Deduzirten ergeben sich mancherley Folgerungen, die wir ableiten wollen. Wir sahen ein unbedingtes Vermögen, welches zuerst sich schlechthin setzte, d. i., handelte; welches dann selbst sein Handeln, oder seine ursprüngliche Sich-selbst-Setzung begränzte und schließlich wiederum diese Begränzung durch und für sich selbst geschehend aussprach. — Nun bemerkten wir schon oben, wie durch diesen absoluten Akt des Selbstbewußtseyns die drey logischen Prinzipien begründet seyen; dieß verdient aber noch eine ausführlichere Erläuterung.

63. Die Logik fragt: welche Formen sind erfoderlich, damit ein Gedanke zur Wirklichkeit komme, oder, mit andern Worten, damit das Denken für uns objektiv werde?

Sie findet als erstes Bedürfniß, daß das Denken (ein Gedanke) überhaupt gesetzt sey. Dieser Fall tritt aber nur ein, wenn der Gedanke unter der Form der Identität von Subjektivem und Objektivem gesetzt ist. Durch diese Bestimmung wird der Gedanke weder subjektiv noch objektiv gesetzt, sondern nur ausgesagt, daß er sey, was er sey. Z. B. ich fälle das Urtheil: Der Berg ist hoch, so wird mir der Berg als hoch objektiv; allein daß er mir also objektiv wird, wäre nicht möglich, wenn ich nicht zuerst überhaupt den Berg gesetzt, also in Gedanken ausgesagt hätte: Der Berg ist der Berg. Denn wäre der Berg etwa auch nicht der Berg, so könnte ich unmöglich eine Bestimmung desselben geben, weil jede solche Bestimmung durch ihr Gegentheil vernichtet würde.

64. Die erste Foderung der Logik ist also, daß jeder Gedanke als identisch gesetzt sey. — Allein damit kömmt noch keine Bestimmung, keine Verknüpfung der Gedanken zu Stande; denn wenn der Berg nur der Berg, die Höhe nur die Höhe ist, so übrigt noch immer die Frage: ist denn der Berg und die Höhe, und was sind sie?

65. Folglich ergiebt sich als zweytes Bedürfniß der Logik eine Unterscheidung und Beziehung der Gedanken. Dadurch wird erst ein Subjekt und Objekt des Denkens unterschieden. Im Urtheile: der Berg ist hoch, wird, unter Voraussetzung, daß der

Berg der Berg, die Höhe die Höhe sey, der Gedanke „Berg“ als logisches Subjekt, als der zu bestimmende Gedanke ausgesprochen, der Gedanke „Hoch“ aber als logisches Prädikat, als der bestimmende Gedanke gesetzt.

66. Durch die Foderung der Antithese, welche die Logik zum Behuf der Bestimmtheit des Denkens macht, scheint es aber, hebt sie die Voraussetzung der Identität des Denkens, also die Thesis wieder auf; denn wenn der Berg hoch ist, so ist ja der Berg nicht der Berg, die Höhe nicht die Höhe, sondern die Höhe ist der Berg und der Berg die Höhe. Die Logik rechtfertigt sich indeß hierüber. In der Thesis nämlich setzt sie den Gedanken nur mit sich selbst, in der Antithesis aber den Gedanken mit einem andern (also Gedanken miteinander) in Beziehung. Sie sagt hiebey aus, daß Gedanken nur insofern identisch miteinander sind, als einer das Bestimmende des andern ist und nur insofern voneinander verschieden, als einer nicht das Bestimmende des andern ist. Dadurch also fodert die Logik zur Wirklichkeit eines Gedankens, daß derselbe, indem er sich selbst bestimmt als das, was er ist, zugleich einen andern Gedanken bestimme und sich von einem andern unterscheide.

67. Zuerst wird der Gedanke seiner Form nach schlechthin gesetzt; er wird dann gesetzt als bestimmend andre insofern seine Form identisch ist mit andern, oder davon unterschieden. Es muß nun aber die Logik auch bestimmen, inwiefern ein Gedanke seiner Form nach mit andern identisch oder davon unterschieden sey. Dieß spricht die Copula aus; wo-

durch also die Logik die dritte Foderung, nämlich die der Synthese begründet. Dadurch wird die Unterscheidung zweyer Gedanken zur Verbindung in einem dritten. Diese Verbindung giebt dem Denken erst seine Bestimmtheit. Z. B. im Urtheile: der Berg ist hoch, ist der Berg die Höhe und die Höhe der Berg nur insofern als beyde sind. Der Gedanke Seyn ist es, welcher Berg und Höhe unterscheidet und verbindet.

68. Es ist leicht einzusehen, daß die Copula selbst wieder subjektiv oder objektiv seyn kann; denn ich kann ja eben sowohl sprechen: der Berg erscheint mir hoch. — Daraus aber ergeben sich überhaupt zwey Bestimmungsformen für die Logik, eine subjektive und objektive; alle Bestimmtheit des Denkens findet nur mittelst eines zweyfachen Bandes statt. Schöpft jedoch alle Relation (Beziehung und Unterscheidung) der Gedanken nur aus dem Seyn oder aus dem Ich ihre Begründung oder Bestimmung; so ist es klar, daß alle Gedanken selbst nichts anders als Verhältnisse (Modifikationen) des Seyns, oder des Ich ausdrücken, und so führt die Logik unmittelbar zur Aufgabe, das Verhältniß des Seyns und des Ich selbst zu bestimmen, und ist gewiß, daß dieß das höchste Urtheil, die höchste Bestimmung seyn müsse, welche möglich ist.

69. Dieß höchste Urtheil ist der Satz: Ich bin. Es zeigt dieser Verhältnißausdruck des Ich und des Seyns das Merkwürdige, daß das Ich schlechterdings das zu Bestimmende, also Subjekt, das Seyn schlechterdings das Bestimmende, also Prädikat ist; folglich besteht die einzige Bestimmtheit des Ich im Seyn; und die ganze Aufgabe der Logik reduzirt sich also

darauf, zu zeigen, wie das Ich die Bestimmtheit des Seyns erlange. Durch die drey Formen der Thesis, Antithesis und Synthesis, welche sie zur Bestimmtheit des Denkens fodert, giebt sie auch die Weise an, wie dieser Aufgabe zu genügen sey.

70. Wir haben dieser Aufgabe durch Deduktion eines absoluten Aktes des Selbstbewußtseyns genügt, und indem wir so die Foderungen der Logik befriedigten, zugleich den Grund dieser Foderungen enthüllt. Es zeigt sich hier vollständig, warum wir von dem Satze: Ich bin, ausgiengen. — In welch großem Irrthum Diejenigen stehen, welche den Foderungen der Logik keine reale Gültigkeit in Ansehung des Wissens einräumen, möchte aus dem bisher gesagten sattsam einleuchten.

71. Wir haben alle Beweise der Unmöglichkeit eines Prinzips dadurch umgestossen, daß wir ein sich selbst setzendes Prinzip fanden, welches zugleich ein Andres im Akte der Reflexion auf sich verwirklichte. Alle derley Beweise beruhten lediglich auf der Dialektik, daß man entweder das Prinzip der Erkenntniß aus etwas Anderm als aus dem eignen Akte hervorgehen ließ; oder daß man zwar ein sich selbst setzendes Prinzip annahm, aber dann behauptete, es sey unbegreiflich, wie es ein anderes begründe.

72. Kant's Widerlegungen der drey Beweise des Daseyns Gottes aus spekulativer Vernunft, nämlich des ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen, (welche sich, beyläufig hier zu erinnern, der Form nach wie Thesis, Antithesis und Synthesis verhalten) beruhen lediglich auf der Annahme, daß das Prinzip der Vernunft ein blos objektives sey.

Wir dürfen nur seine Aeusserungen in Betreff des ontologischen Beweises, auf den sich die übrigen zurückführen lassen, vernehmen. Um den Begriff von einem allerrealsten, absolut nothwendigen Wesen zu widerlegen, sagt er (S. 594 u. 595. Kritik der Vernunft):

„Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urtheile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem nothwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusammt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Wenn man darum sagt: Gott ist allmächtig, so ist dieß ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i., ein unendlich Wesen setzt, mit dessen Begriff jener identisch ist. Wenn ihr aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein andres seiner Prädikate gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch."

Ferner S. 598.:

„Seyn ist offenbar kein reales Prädikat, d. i., ein Begriff von irgend Etwas, was zu dem Begriffe eines Dings hinzukommen könnte. Es ist blos die Position eines Dings oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils."

Die Behauptung, daß in dem Satze: Gott ist nicht, auch das Subjekt aufgehoben sey, stützt sich demnach auf folgende Ansicht.

a) Das Seyn ist kein reales Prädikat des Subjekts, sondern blos die Position des Subjekts an sich selbst. Indem man daher

b) das Seyn des Subjekts aufhebt, hebt man zugleich das Subjekt selbst auf.

73. Wir haben hier zweyerley Wege. Gehen wir von der logischen Form des Urtheilens aus, vermöge deren das Subjekt den zu bestimmenden, das Prädikat den bestimmenden Gedanken darstellt; so ist der Satz: „Gott ist" ein analytischer Satz. Denn Gott wird als das Seyn selbst bestimmt. Ist aber der Gedanke „Gott" gleich dem Gedanken „Seyn", so wäre es offenbar ein Widerspruch, zu sagen: Gott ist nicht; denn alsdann hätte man gesagt: Das Seyn ist nicht, wodurch Seyn = Nichtseyn würde.

74. Betrachtet man entgegen den Satz: „Gott ist" als einen synthetischen, so erscheint Gott als irgend eine Bestimmung oder als Inbegriff von Bestimmungen, die nicht im Begriffe, Seyn enthalten oder ausgedrückt sind. Dann aber wird durch den Satz: Gott ist nicht keineswegs Gott als Subjekt aufgehoben, sondern es wird nur ausgesagt, daß Gott (als Subjekt oder an sich selbst betrachtet) der Begriff Seyn nicht zukomme, d. h., daß das Subjekt an sich selbst oder als Subjekt (als das zu bestimmende) betrachtet nicht ein von sich verschiednes Objekt (Bestimmtes) seyn könne. Um Gott als Subjekt aufzuheben, müßte man sagen: Gott ist Nicht-Gott, das Subjekt ist Nicht-subjekt. — Man sieht, wie wir hier wieder auf den Anfang (§. 8. 9.) zurückgeführt werden.

75. Klar ist, daß, wenn man den obigen Satz: „Gott ist" als einen synthetischen betrachtet, man das Subjektive als das ursprüngliche anerkennt und nun die Aufgabe zu lösen hat, wie das Subjektive sich objektiv werde, welcher in dieser Abhandlung genügt worden durch Deduktion eines absoluten Aktes des Selbstbewußtseyns.

76. Noch müssen wir hier bemerken, wie mit unserer Deduktion des Selbstbewußtseyns die Categorien der Modalität gegeben sind. Wir fanden nämlich die absolute Intelligenz als nothwendige Möglichkeit, welche als diese (als unbedingtes Vermögen) auch unmittelbar wirklich erschien (§. 17.). Mithin fanden wir die Categorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in einem absoluten Akte vereint.

Schon die Kantische Bemerkung: daß die Grundsätze der Modalität keine objektive, sondern nur eine subjektive Synthesis darstellen; daß sie von einem Begriffe nur die Handlung des Erkenntnißvermögens aussagen, wodurch er erzeugt wird — schon diese Bemerkung hätte darauf führen können, die erwähnte Handlung selbst an die Spitze der Wissenschaft zu stellen. Es hätte nur der Frage bedurft: Warum denn die Categorien als Postulate des Erkennens erscheinen? — und es hätte sich als natürlichste Antwort ergeben, daß ein absolutes (sich selbst setzendes und erweisendes) Postulat, Prinzip der Erkenntniß seyn müsse.

77. Blicken wir nochmal auf das Vorhergehende zurück: so sehen wir, daß die absolute Intelligenz im Akte der Selbstverwirklichung nicht ein Etwas wird,

sondern, daß sie sich nur als das setzt, was sie ist, daß sie also in den Ideen nicht aus ihrer Identität heraustritt. Nur wenn ein Dieses gegen ein Jenes auftritt, erscheinen beyde als Etwas. Solch ein Etwas, solch ein Unselbstständiges wird aber, wie wir gesehen, allerdings begründet, indem die absolute Intelligenz sich als das unbedingt Selbstständige findet.

78. Die absolute Intelligenz erscheint in den Ideen wirklich als Selbstgrund; also erscheinen die Ideen überhaupt nur als Grund. Die Idee des Handelns ist daher der Grund des Handelns, die Idee des Denkens der Grund des Denkens, die Idee des Seyns der Grund des Seyns, welches damit als Begründetes gegeben ist. Wenn wir daher sagten, die absolute Intelligenz setze sich als handelnd, denkend, seyend; so verstanden wir darunter, sie setze sich als Grund des Handelns, Denkens, Seyns, indem alles reale, objektive Handeln, Denken und Seyn seinen Grund nur aus den Ideen schöpft. Die absolute Wirklichkeit ist folglich, wie man sieht, keine objektive oder besser zu sagen objektivirte, sondern eine ideale; und deßwegen findet das Bewußtseyn allen Inhalt seines Wirkens nur im Ideale. Ehe wir aber zu solchen Betrachtungen fortschreiten können, ist es nothwendig, daß wir ein objektives, begründetes Seyn entwickeln. Dieß sey demnach Gegenstand des nächstfolgenden Abschnittes.

II.

Objektives Seyn.

79. Wir bewiesen im vorigen Abschnitt, daß die absolute Intelligenz sich als unbedingter Akt, oder durch und für sich selbst nur verwirklichen könne, indem sie zugleich die Unterschiedenheit ihrer Attribute verwirkliche, oder indem sie diese als durch; und füreinander begränzt setzte. Mit andern Worten, wir bewiesen, daß die absolute Intelligenz, indem sie sich als unbedingten Inhalt fände, zugleich eine bedingte Form erschaffen müsse, weil sie nur vermittelst solch eines Substrates zur Reflexion auf sich selbst gelange.

80. Es ist daraus klar, daß die Begränztheit der Attribute durch und für einander, weil sie nichts weiter als der Reflex oder das Gegenbild des Aktes des Selbstbewußtseyns der absoluten Intelligenz seyn kann, auch in den nämlichen Entwicklungsmomenten zu Stande kommen müsse als es bey letzterem der Fall war.

81. Nun zeigte sich uns im vorigen Abschnitt zuerst die absolute Intelligenz als unbedingtes Vermögen der Selbstverwirklichung. Sie wurde wirklich in den Ideen des Handelns, Denkens und Seyns, welche der Form nach als Thesis, Antithesis und Syn-

thesis erschienen. Wir müssen folglich bey Deduktion eines objektiven, reflektirten Seyns zuerst die Möglichkeit desselben, also zuerst die Möglichkeit der Begränzung der Attribute durch- und für- einander, dann die Wirklichkeit dieser Begränzung in drey Momenten darthun.

82. Es frägt sich zuerst, wie ist ein objektives Seyn möglich? — Die absolute Intelligenz anerkannten wir als Vermögen der eignen Verwirklichung. Soll nun der Akt der Unterscheidung und Beziehung der Attribute der absoluten Intelligenz als Reflex oder als Gegenbild des Aktes des Selbstbewußtseyns sich aussprechen; so müssen offenbar diese Attribute ursprünglich als Vermögen, als schaffende Potenzen anerkannt werden; aber nicht als Vermögen der eignen Verwirklichung, sondern der Verwirklichung eines Andern. Ein solches Vermögen bezeichnen wir jedoch durch den Begriff: Kraft. Die Attribute erscheinen mithin als Kräfte.

83. Wir finden denjenigen Begriff an der Spitze des objektiven Seyns, den auch Andere, analytisch aufsteigend, als letzten Grund der Naturerscheinungen bestimmten. Allein unsere Ansicht unterscheidet sich darin von der der bloßen Reflexion, daß wir Kraft nicht als Ursache der Natur betrachten, weil wir die Genesis der Natur überhaupt durch kein Causalitätsverhältniß, sondern nur durch einen absoluten Akt des Selbstbewußtseyns zu erklären vermögen.

84. Da Kraft nicht als aus sich hervor- und in sich zurückgehendes Vermögen begriffen wird, sondern

dern nur als aus einem Andern hervorgehend erscheint, (nämlich aus dem Akte der Selbstverwirklichung der absoluten Intelligenz), und eben so auch nur auf ein Andres sich zurückbezieht, (nämlich auf eben diesen Akt); so trennt sich hier Möglichkeit und Nothwendigkeit. Die Kräfte erscheinen als Möglichkeiten, welche ihre Nothwendigkeit aus einem Andern schöpfen, und darum hier der Beginn der Schöpfung.

85. Den Grund der Unterscheidung der Kräfte (Attribute) der absoluten Intelligenz fanden wir als Idee des Denkens. Wir konnten die Attribute nur so bestimmen, daß eines nicht sey, was das andre; daher die Ausdrucksform der Idee des Handelns + a = — b. Die hier statt findende Unterscheidung der Attribute von einander erscheint der Form nach aufgefaßt als Entgegensetzung. Daher sehen wir an der Spitze der Schöpfung entgegengesetzte Kräfte. Aber diese Entgegensetzung ist blos Gegen-einander-Setzung, also blos relativ. Das Gegeneinandersetzende ist die absolute Intelligenz, welche im Akte der Selbstverwirklichung nicht aus ihrer Identität herausgeht, nicht sich als Etwas setzt — sondern sich nur als das bestimmt, was sie ist; indem sie ein Etwas setzt, dessen Bestimmungsgrund sie selbst ausmacht. S. §. 77 u. 78.

86. Daß nun die absolute Intelligenz als das Gegeneinandersetzende von Kräften erscheine, ist nur möglich, wenn sie durch und für sich selbst die Bedingung (das Verhältniß) der Entgegensetzung erschafft. Diese ist aber Gleichsetzung; denn nur in Be-

zug auf Gleichsetzung kömmt die Entgegensetzung zur Erscheinung. Wir fanden nämlich die Idee des Denkens der Form nach unbedingt; — daß entgegengesetzt wurde hieng von keiner Bedingung ab. Allein wir fanden die Idee des Denkens dem Gehalt nach bedingt, weil sich mit der Entgegensetzung ein gegenseitiges Verhalten der durch die Idee des Denkens begründeten Attribute oder Momente der Entgegensetzung ergab.

87. Die Gleichsetzung der entgegengesetzten Kräfte kann daher keine unbedingte, verhältnißlose seyn, weil ja sonst der Begriff der Entgegensetzung verschwände, sondern nur eine verhältnißmässige. Eine solche Gleichsetzung bezeichnen wir als Indifferenz, d. i., als relative Aufhebung der Differenz durch Gestaltung derselben. Wir sagen durch Gestaltung; denn nur dadurch kann die Entgegensetzung der Kräfte aufgehoben werden, daß sie in einem wirklichen Ausdruck erlischt.

88. Das Gestaltende oder Indifferenzirende kann nur die absolute Intelligenz seyn; so wie sie das Differenzirende oder Gegeneinandersetzende von Kräften war. Die absolute Intelligenz muß also vermöge der Idee des Seyns auch unmittelbar den Ausdruck der Gleichsetzung der Attribute erschaffen, deren Entgegensetzung die Idee des Denkens begründet.

89. Man sieht, wie Inhalt und Form, die im Reflexionsakte der absoluten Intelligenz auf sich selbst, den die Ideen darstellen, ungetheilt waren, in dem mit diesem Reflexionsakte erschaffenen Reflexe einander gegenübertreten. In dieser relativen Trennung drückt Form nichts aus als die Gestaltung eines

Verhältnisses, Inhalt nichts als das Verhältniß einer Gestaltung; beyde werden nun durch ihre Beziehung auf einander Etwas. Der Gegensatz von Kräften bildet den Inhalt der Schöpfung; denn er drückt ein zu gestaltendes Verhältniß aus. Durch die wirkliche Gestaltung dieses Verhältnisses, welche in Gleichsetzung des Kräftegegensatzes besteht, kömmt die Form der Schöpfung zu Stande.

90. Die Idee des Denkens ist der Grund der Entgegensetzung der Attribute oder Kräfte; durch dieselbe wird die Entgegensetzung bekräftigt. — Wir nennen aus dieser Ursache die Kräfte die durch die Idee des Denkens entstehenden Gedankenwesen oder Noumena. Die Idee des Seyns ist der Grund der Gleichsetzung der Attribute in der Entgegensetzung, weil diese Entgegensetzung nur insofern besteht, als dadurch die absolute Intelligenz als das für sich erscheint, was sie ist. Folglich ist der Widerschein (Reflex) der Idee des Seyns in der Idee des Denkens der Ausdruck oder die Form der Indifferenzirung der Gedankenwesen, und daher nennen wir die mit dem Kräftegegensatz unmittelbar gegebene Gestaltung desselben das den Noumenis entsprechende Phaenomenon oder Erscheinungswesen.

91. Die absolute Intelligenz fanden wir als Identität der Er-Innerung und Ent-Aeusserung, und folglich weder als Inneres noch als Aeusseres. Es ist klar, daß mit der Begründung von Phaenomenon und Noumenon die absolute Intelligenz auch die Trennung von Innerm und Aeusserm begründe. Denn indem die Idee des Denkens in der Idee des Seyns wider-

scheint, geht die absolute Intelligenz auf sich selbst zurück, als das bedingende Vermögen ihrer Gestaltung: sie ist folglich in sich gewandt. Indem umgekehrt die Idee des Seyns in der Idee des Denkens widerscheint, geht die absolute Intelligenz aus sich selbst hervor als bedingte Gestaltung; sie ist folglich aus sich gewandt: und daher ein Inwendiges und Auswendiges in relativer Trennung und Beziehung.

92. Nun entsteht die Frage, wie die absolute Intelligenz den Gegensatz oder die Differenz von Kräften als Indifferenz der Erscheinung gestalte? — Wir müssen, um dies zu erfahren, von dem bewiesenen Satze ausgehen, daß das ganze objektive Daseyn nur Reflex der Ideen sey. Nun anerkannten wir ursprünglich im Akte der Selbstverwirklichung die absolute Intelligenz als Vermögen der Ent-Aeusserung und Erinnerung (§. 15.), folglich als noch un-entäussert und un-erinnert, und so der Form nach als noch unentstanden. Es muß daher im Reflexe des objektiven Daseyns vor allen der Kräftegegensatz als noch unentstandner als blos potentialer erscheinen. Dieß findet bey der relativen Trennung von Inhalt und Form, welche sich mit der gegenbildlichen Darstellung der absoluten Intelligenz ergiebt, dann statt, wenn die Kräfte als noch *ineinander enthalten* und *auseinander entstehend* kund werden.

93. Im Akte der Selbstverwirklichung der absoluten Intelligenz, welche alle Formbestimmungen angab, waren Inhalt und Form ungetheilt, und darum unbedingt gesetzt. Mit der gegenbildlichen Erschaffung dieses Aktes, d. i., in dem durch diesen Selbstbedingungs-Akt gesetzten Bedingten, oder Reflexe ent-

stehen zweyerley Weisen der Formbestimmung. Entweder wird von der Form auf den Inhalt gegangen und dieser bestimmt, d. i., es wird aus der Form der Darstellung der Kräfte ihr gegenseitiges Verhältniß entwickelt; oder man geht von dem Inhalte auf die Form, d. i., man giebt aus dem gegenseitigen Verhältnisse der Kräfte die Form ihrer Darstellung an. Die Formbestimmung des Inhaltes der Schöpfung (die Formbestimmung der Noumena) gewährt die Arithmetik. Die Formbestimmung der Darstellung der Schöpfung (die Formbestimmung des Phaenomenon) gewährt die Geometrie.

94. Wir haben schon oben gegeneinandergesetzte Kräfte durch + a und − b bezeichnet. Die Arithmetik bezeichnet nämlich formal als Elemente oder Grössen, was wir real als Kräfte deduzirten: — Und so finden wir also von entgegengesetzten Kräften formal betrachtet die eine als positive, die andre als negative Größe. Die entgegengesetzten Kräfte müssen ursprünglich als ineinander enthalten und auseinander entstehend erscheinen (§. 92.). Welches ist die arithmetische Ausdrucksform dieses Verhältnisses? Vermög dem Denkgesetze + a = − b hat sich uns bereits ergeben, daß sie Null sey. (§. 55.) Das Null wäre nicht gedenkbar ohne den Begriff entgegengesetzter Größen oder Elemente; denn es drückt nichts aus als den Begriff des Einander- (also nicht des Sich-selbst-) Aufhebens von Gegensätzen; also den Begriff, daß kein Moment des Gegensatzes wirklich fixirt wird, sondern daß nur die Möglichkeit des relativen Hervortretens entgegengesetzter Elemente gegeben ist. Das Null ist so zwar keine Größe, vielmehr die

Negation aller Größen, indem sie ihre Entgegensetzung zur Indifferenz zurückführt; allein diese Negation kann ja nimmermehr statt finden, ohne daß zugleich die Möglichkeit einer Größe anerkannt wird. Der Mathematiker kann darum gar nicht zur Anschauung des Nulls kommen, ohne zur Anschauung entgegengesetzter Größen zu gelangen.

95. Es frägt sich jetzt um die geometrische Form der Darstellung des Ineinanderenthaltenseyns und Auseinanderentstehens entgegengesetzter Kräfte. Wir sagen, diese sey der Punkt. Die Mathematiker definiren den Punkt als Gränze der Linie; allein diese Bestimmung drückt keineswegs die Natur desselben aus. Im Begriffe der Linie liegt nicht der Begriff des Anfangens und Aufhörens, weil, wie wir sehen werden, die Linie nicht sukzessiv aus Theilen entsteht, sondern auf einmal ganz. Eine Gränze der einfachen, ungetheilten Linie zu finden, ist nur möglich, indem man sie in Gedanken theilt, was dadurch geschieht, daß man zwey Theile der Linie einander entgegengesetzt denkt. Der Begriff von Entgegensetzung ist aber nicht möglich ohne den Begriff von Kräften; also verwandeln sich in Bezug auf die Gränze der Linie die entgegengesetzten Theile derselben in entgegengesetzte Kräfte, und diese Gränze ist der Ausdruck des Ineinanderfliessens derselben, worin folglich noch keine hervortritt, d. h., sie ist der Punkt, welcher gerade nichts ausdrückt als das Phänomen der Ungetheiltheit entgegengesetzter Kräfte; denn der Punkt könnte auch nicht gedacht werden, ohne daß man die Kräfte, deren Ausdruck er ist, als entgegengesetzt, und somit als auseinander strebend dächte.

96. Der Punkt ist dimensionslos; er ist die Beziehungsform der noch unentwickelten Gestaltung. Er hat weder Anfang noch Mitte noch Ende, weil diese drey nur verhältnißweise unterscheidbaren Momente in ihm zusammenfallen. Recht sehr irren demzufolge diejenigen, welche den Punkt etwa im Raume, so wie die, welche das Null in der Zeit anschauen zu können glauben. Sie verwechseln den Punkt, den sie niederzeichnen, und welcher nichts als eine symbolische Darstellung der eigentlichen Begriffsanschauung des Punktes ist, mit dieser letztern. Der Punkt soll vermög seines Begriffs keine Dimension haben; nur ein Ausdruck von drey Dimensionen aber kann als objektiv seyend erscheinen, weil, wie wir sehen werden, nur damit die Endlichkeit und also eine Figur zu Stande kömmt. Der Punkt kann keine Figur seyn, da er vielmehr das Ungestaltete ausdrückt; also ist er auch nicht räumlich anschaubar. Auf gleiche Weise ist das Null nicht zeitlich anschaubar, weil ein Zeitverhältniß nur statt findet, wo eine Größe gegeben ist.

97. Stellen auf solche Art im Null und im Punkt das Zeitlose und Raumlose sich dar, überhaupt die Aufhebung aller hervortretenden Verhältnisse; so drücken beide allerdings die bestimmungslose, unentfaltete Möglichkeit der Erscheinung, die Indifferenz entgegengesetzter Kräfte aus, welche die absolute Intelligenz zuerst auf gegenbildliche Weise erschafft. Wir sehen hier den Ursprung der **Symbolik**. Die absolute Intelligenz symbolisirt sich auf die eben erwähnte Weise, indem sie als absolutes Vermögen der Selbstverwirklichung in den Ideen widerscheint. Die Form

aller symbolischen Darstellung ist Mathematik; die Entwicklung der Momente der Schöpfung wird folglich auch die aller mathematischen Bildungsmomente seyn.

98. Es ist hier noch Einiges über das Verhältniß des Geschaffenen (der Schöpfung) zum Schaffenden (zum absoluten Akte des Selbstbewußtseyns) zu erinnern. Man sieht wohl ein, daß die ganze Schöpfung an sich, d. i., als aus und in sich bestehend genommen, Nichts wäre; allein relativ betrachtet ist sie allerdings Etwas, nämlich der Ausdruck der Relation der Ideen oder Positionsmomente, die wir im Akte des Selbstbewußtseyns deduzirten. Diesen Akt als den unerschaffenen und selbstständigen setzt daher die Schöpfung voraus. — Wir haben nun nachzuweisen, wie die hier deduzirte Möglichkeit der Erscheinung zur Wirklichkeit übergehe; was durch Symbolisirung oder gegenbildliche Darstellung der Ideen des Handelns, Denkens und Seyns geschieht.

99. Wir anerkannten die absolute Intelligenz als Vermögen der eigenen Verwirklichung. Indem sie als dieses Vermögen in den Ideen widerschien, fanden wir sie als schaffenden Grund einer Indifferenz entgegengesetzter Kräfte; diese letztere als den durch und für sie selbst gesetzten Reflex. Welcher Reflex wird nun vermöge der Idee des Handelns sich ergeben?

100. Wenn die absolute Intelligenz als unbedingtes Vermögen dadurch auf gegenbildliche Weise erschien, daß sie eine Indifferenz entgegengesetzter Kräfte als Möglichkeit eines nicht selbstständigen Seyns erschuf; so kann dieselbe als Akt (actu) nur dadurch

reflektirt werden, daß sie die Entgegensetzung von Kräften zunächst wirklich setzt oder erschafft.

Die Möglichkeit des Kräftegegensatzes both sich als Verhältniß der Ungetheiltheit der Kräfte dar; der Uebergang der Möglichkeit des Kräftegegensatzes zur Wirklichkeit kann daher nur als Verhältniß der Theilung der Kräfte offenbar werden. Die Kräfte, da sie ungetheilt waren, erschienen auch noch als unthätig, bey ihrer Trennung werden sie folglich als entgegengesetzte Thätigkeiten (als aktive Kräfte) auftreten. Nun frägt sich, wie das Verhältniß der entgegengesetzten Thätigkeiten sich bestimmen, und welches das diesem Begriffe der Entgegensetzung entsprechende Phänomen seyn müsse, damit die Idee des Handelns darin widerscheine?

101. Die Idee des Handelns fanden wir dem Gehalte und der Form nach unbedingt. Vermöge derselben kann daher die absolute Intelligenz nur ein solches Verhältniß entgegengesetzter Thätigkeiten erschaffen, welches diese Unbedingtheit als zum Grunde liegend ausspricht; und zwar zum Grunde liegend

a) dem Gehalte nach, d. i., gemäß dem Begriffe des Verhältnisses der Thätigkeiten. Da die absolute Intelligenz keinen Maasstab als den der Selbstbestimmung hat; so kann im Reflexe die Unbedingtheit ihres Inhaltes nur negativ erscheinen, dadurch, daß sie ein unbestimmbares Verhältniß der Entgegensetzung der Thätigkeiten und weil diese als relative Gränzen (für die endliche Betrachtung) sich darstellen, daß sie eine gränzlose Trennung derselben setzt. — Mit dem Begriffe der Trennung der Thätigkeiten ist aber

zugleich das Phänomen ihrer Beziehung auf einander gegeben. Diese Beziehung muß deßhalb ebenfalls die Idee des Handelns als zum Grunde liegend darstellen, und zwar

b. der Form nach. War das Phänomen der Ungetheiltheit, der potentialen Existenz der Kräfte das ihrer Ineinandersetzung; so kann das ihrer aktuellen Trennung nur das der Aussereinandersetzung von Thätigkeiten, und zwar das Phänomen der gränzlosen Aussereinandersetzung von Thätigkeiten, oder, was eins ist, der Aussereinandersetzung gränzloser Thätigkeiten (entgegengesetzter Gränzlosigkeiten) seyn. Dieß ist das Phänomen der Ewigkeit.

102. Die Kräfte zeigen sich, indem sie als getrennt gedacht werden, als Thätigkeiten und sonach als Inneres Wirksames. Aber mit dem Begriff entgegengesetzter Thätigkeiten, d. i., mit dem Begriff aktiver Entgegensetzung ist zugleich das Phänomen des Entstehens, es ist ein Bewirktes gegeben. Es entsteht nämlich oder wird bewirkt die Aussereinandersetzung der Thätigkeiten, also es entsteht ein Aeusseres als Beziehung, welche den innern Gegensatz verbindet. — Ueber den Grund der Entstehung von Noumen und Phaenomen (§. 90. —)

103. Zur genauern Einsicht des Erörterten wollen wir die der Begriffsanschauung der Ewigkeit entsprechenden arithmetischen und geometrischen Formen entwickeln. — Die Arithmetik gewährt die Formbestimmung des Inhaltes der Schöpfung: also im gegenwärtigen Falle hat sie zu bestimmen, welches die Form des Kräfteverhältnisses im Phänomen der Ewigkeit

sey. Wir werden die **Einheit** als diese Form erweisen. — Die Geometrie gewährt die Formbestimmung der Darstellung der Schöpfung; also im gegenwärtigen Falle hat sie zu bestimmen, welche die Form sey, wodurch das Phänomen der Ewigkeit selbst objektiv erfaßbar wird. Es läßt sich darthun, daß diese Form die **Linie** ist. — Noch sind wir indeß mit den mathematischen Bestimmungen nicht am Ende. Nämlich die Erzeugung des Phänomens der Ewigkeit ist nur durch aktive Trennung und Beziehung möglich. Auch diese muß die Mathematik symbolisiren. Die Kräfte erscheinen formal als Elemente, mithin ergiebt sich für die Mathematik hier ein formaler Akt der Beziehung und Trennung von Elementen nach dem Verhältnisse der Einheit. Dieser stellt sich dar in den mathematischen Bildungsformen der **Addition** und **Subtraktion**.

104. Betrachten wir zuerst die Form der Einheit, oder die Einzahl; Zahlen nämlich sind überhaupt nichts anders als Momente, wodurch die Betrachtung des objektiven Seyns festgehalten wird. — Indem wir die Möglichkeit des objektiven Seyns deduzirten, fanden wir das Null gegeben, also konnte hier noch kein Moment der Betrachtung fixirt werden; es war keine Betrachtungsform möglich, weil noch kein wirkliches (aktives) Verhältniß der entgegengesetzten Kräfte bestund. Das Entstehen eines solchen Verhältnisses aber biethet sich im Phänomen der Ewigkeit dar; folglich ergiebt sich hier der erste Moment der Betrachtung, es ergiebt sich die Einheit. Denn die Einheit ist es, womit alles Zählen beginnt; selbst die gebrochnen Zahlen setzen die Einheit voraus. Mit dem

Begriffe der aktiven ursprünglichen Trennung entgegengesetzter Kräfte ist also die Erscheinungsform ihrer Beziehung als Einheit gegeben, und die Einzahl symbolisirt folglich das Phänomen der Ewigkeit, oder gränzlosen Auseinandersetzung von Thätigkeiten.

105. Die Betrachtung der Einheit kann nicht in der Zeit statt finden; denn die Zeit fodert eine Sukzession von Momenten; wo nur Ein Moment gegeben ist, kann keine Sukzession eintreten. Eben so wenig kann die Einheit als Quantität betrachtet werden; denn diese ergiebt sich nur aus der sukzessiven Vergleichung von Momenten.

106. Die Idee des Handelns, sehen wir gemäß dem Vorigen, wird also dadurch auf gegenbildliche Weise offenbar, daß sie eine einfache Beziehung entgegengesetzter Thätigkeiten als Reflex erschafft. Wir wollen nun den formalen Ausdruck des Aktes, wodurch dieser Reflex zu Stande kömmt, in den Bildungsformen der Addition und Subtraktion darthun.

107. Es ist klar, daß in der Addition Elemente nur im Verhältnisse der Einheit verbunden, in der Subtraktion nur im Verhältnisse der Einheit getrennt werden; folglich stellen Addition und Subtraktion denjenigen formalen Akt dar, wo überhaupt nur das Verhältniß der Einheit erzeugt wird. Da dieses Verhältniß mit dem Phänomen der Ewigkeit gegeben ist, so finden also beyde Formen hier ihre Erörterung.

108. Wir gehen nun zur Betrachtung der Linie fort. Die Linie, sagen die Mathematiker, hat nur

eine Dimension, nämlich die Länge. Wir fragen: hat? Wie kann die Linie betrachtet werden als etwas von ihr selbst Verschiedenes habend? — Dieser Ausdruck ist daher nicht recht passend, es sollte gesagt werden: die Linie ist die Länge, oder eine Dimension. Beydes sind gleiche Begriffsanschauungen. Indem wir die Länge betrachten, fassen wir sie nicht als eine Bestimmte auf, d. h., es wird dabey gar nicht an die Größe der Länge gedacht. Es giebt kein Maas der Linie, das nicht selbst wieder eine Länge, oder das nicht die Begriffsanschauung der ganzen ungetheilten Linie wäre; also müssen wir überhaupt die Linie als das einfache und untheilbare denken. Wenn Kant sagt: „ich kann mir keine Linie vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i., von einem Punkte alle Theile nach und nach zu erzeugen und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen," so entdeckt sich sein Irrthum leicht. Welches sind denn, fragen wir, die Theile der Linie? — Punkte? aus deren sukzessiver Aneinanderreihung entsteht ja nie eine Linie, ihr könnt sie gar nicht aneinanderreihen. — Linien? Gut, dann ist ja schon im ersten Momente des Vorstellens die ganze Linie und also nicht sukzessiv, sondern auf einmal entstanden. Soll die Linie wahrhaft in Gedanken erzeugt werden, oder soll eine Genesis der Länge statt finden, so muß man getrennte, gegeneinanderstrebende (also aktive) Kräfte denken, welche nur einfach, also in einer Dimension gegeneinanderstreben, dadurch bilden sie das Phänomen der Aussereinandersetzung, d. i., der Länge, deren formaler Ausdruck die Linie. Die Linie ist also das Symbol der Ewigkeit. Es ist nicht zu vergessen,

daß im Phänomen der Ewigkeit noch nicht das objektive Seyn zu Stande kömmt und daß daher die Linie so wenig als der Punkt objektiv anschaulich ist. Allerdings könnt ihr das Symbol der Ewigkeit, die Linie auf endliche Weise, durch Verkörperung selbst wieder symbolisiren; allein wenn ihr über dem, was ihr niederzeichnet, den eigentlichen Begriff des Verhältnisses, dessen Ausdruck die Linie ist, hintansetzt; so habt ihr nichts weiter als einen Strich von Kreide, Bleystift u. a. gemacht, der ganz und gar nichts von dem an sich trägt, was der Linie als mathematische Eigenschaft zukömmt.

109. Das Phänomen der Ewigkeit dünkt uns nun hinreichend erörtert. — Es hat sich dabey ergeben, daß die Ewigkeit nichts weniger sey, als eine Idee, daß sie durchaus nichts selbstständiges, kein an sich ausdrücke, (da die Mathematik nicht in das Gebieth der Ideen eingeht, giebt es überhaupt keine mathematischen Ideen); sondern daß sie eine bloße Begriffsanschauung sey, welche nur als Reflex der Idee des Handelns verständlich wird. Es hat sich ferner ergeben, daß die Ewigkeit nicht blos negativ bestimmbar als Negation der Zeitlichkeit sey, sondern allerdings eine positive Erklärung, als Ausdruck eines bestimmten Schöpfungsverhältnisses erlaube. — Wir gehen nun über zur Deduktion der gegenbildlichen Erscheinung der Idee des Denkens.

110. Das Phänomen gränzloser Aussereinandersetzung von Thätigkeiten, oder das Phänomen der Ewigkeit setzt zwischen entgegengesetzten Thätigkeiten nur das Verhältniß der Einheit. Es tritt also hier keine relative Bestimmbarkeit der entgegengesetzten

Thätigkeiten durch ihre Unterscheidung ein. Durch die Idee des Denkens hingegen, weil sie die Selbst-unterscheidung der absoluten Intelligenz begründet, muß eine Beziehung der Unterschiedenheit entgegengesetzter Thätigkeiten (aktiver Kräfte) als Reflex zu Stande kommen.

111. Wie wird die Unterschiedenheit entgegengesetzter Thätigkeiten erscheinen? — Es kann die Form der Einheit der Thätigkeiten, also die Form der Aussereinandersetzung hiedurch nicht aufgehoben werden; sondern die Unterscheidung findet nur unter Voraussetzung dieser Form statt, gleichwie die Idee des Denkens nur unter Voraussetzung der Idee des Handelns. Dadurch tritt aber zugleich die Beziehung der Thätigkeiten mit ihrer Unterscheidung von einander ein. Indem nun die Aussereinandersetzung gegeneinandergesetzt und in der Entgegensetzung aufeinander bezogen wird, erscheint sie als Nebeneinandersetzung.

112. Die Idee des Denkens fanden wir dem Gehalte nach bedingt, der Form nach unbedingt. Es ist klar, daß die entgegengesetzten Thätigkeiten, indem sie nebeneinander betrachtet werden, nicht mehr im unbestimmbaren Verhältnisse der Einheit, sondern im Verhältnisse der Unterschiedenheit oder des Einander-Bedingens sich darstellen müssen, weil ja eben die Nebeneinandersetzung eine verschiedne Weise der Aussereinandersetzung ausdrückt. Obwohl aber die Thätigkeiten durch Nebeneinandersetzung einander bedingen, so ist doch damit keine Gränze, kein Maas dieses relativen Bedingungsverhältnisses von Thätigkeiten gegeben, und also erscheint, da weder die Quantität

der Thätigkeiten in der Nebeneinandersetzung, noch die Weise oder Richtung ihrer Gegeneinanderstellung bestimmt wird, die Nebeneinandersetzung der Form nach unbestimmbar. Die Idee des Denkens begründet also (für die endliche Betrachtung) das Phänomen gränzloser Nebeneinandersetzung entgegengesetzter Thätigkeiten, d. i., das Phänomen der Unendlichkeit.

113. Wir wollen zur deutlichen Einsicht des Gegenwärtigen sogleich die mathematischen Formen entwickeln, welche den Schöpfungsmoment der Unendlichkeit symbolisiren. Die Form des Kräfteverhältnisses im Phänomen der Unendlichkeit ist die der Antithesis, welche die Arithmetik als Zweyheit bezeichnet, so wie sie die Thesis als Einheit ausdrückte. Den formalen Akt der Beziehung und Trennung der Elemente nach dem Verhältnisse der Antithese oder Zweyheit stellen die Bildungsformen der Multiplikation und Division dar. Die geometrische Form, wodurch das Phänomen der Unendlichkeit objektiv erfaßbar wird, erscheint im Winkel.

114. Wenn wir die Form der Zweyheit oder die Zweyzahl betrachten, so finden wir, daß hiedurch die Einheit nicht aufgehoben ist; sondern daß diese Form vielmehr nur unter Voraussetzung der Einheit möglich wird. (Vergl. 111.). Die Betrachtung der Zweyzahl wird nur möglich, indem ich zwey unterschiedene Elemente in Beziehung denke. Wäre nicht irgend eine Unterscheidung der Elemente durch mein Denken begründet, so könnte ich nicht zwey zählen (denkend aussprechen); sondern es bestünde für meine Betrachtung nur Ein Element. Ich könnte aber

auch nicht zwey zählen, wenn ich die unterschiednen Elemente nicht auf einander bezöge.

Durch die Auffassung von zwey Momenten erzeugt sich kein endliches Verhältniß für die Betrachtung. Denn ein endliches Verhältniß entspringt nur aus dem durch- und für-einander Bestimmtseyn von Elementen. Diese Bestimmtheit der Elemente durch- und für-einander kann aber nicht blos aus ihrer Unterscheidung hervorgehen, sondern nur daraus, daß ihr Unterschied wieder zur Einheit verbunden ist. Also kann auch die Zweyzahl, welche blos die Form des Entgegensetzens ausdrückt, keine Formbestimmung der Endlichkeit darbiethen. Die Zweyzahl ist die Wurzel aller geraden Zahlen; die geraden Zahlen sind folglich jene, welche unter der Form der Antithese stehen.

115. Gehen wir nun über zum formalen Ausdruck des Aktes, wodurch das Phänomen der Unendlichkeit hervorgebracht wird, nämlich zu den Bildungsformen der Multiplikation und Division. Durch die Multiplikation werden Elemente im Verhältnisse der Vielheit verbunden; denn es wird jedes aus der Summe der Elemente des Multiplikators mit jedem aus der Summe der Elemente des Multiplikands in Beziehung gesetzt. Es wird also hier nicht eine bloße Summeneinheit erzeugt wie bey der Addition, sondern ein Produkt als Ausdruck der Möglichkeit sämtlicher Beziehungen der einzelnen Elemente untereinander. — Durch die Division werden Elemente im Verhältniß der Vielheit gesondert; denn es wird hier die Frage gelöst, wie oft die Summe der Elemente des Divi-

sors der Summe der Elemente des Dividends gegenübersteyhen, und der Quotient ist der Ausdruck, wie oft die Gleichsetzung des Divisors mit dem Dividend statt finde. Durch Multiplikation und Division wird also nur das Verhältniß der Antithese erzeugt, da dieß mit dem Phänomen der Unendlichkeit gegeben ist, so finden also jene Bildungsformen hier ihre Erörterung.

116. Es kömmt nun die geometrische Bestimmungsform, wodurch das Phänomen der Unendlichkeit objektiv erfaßbar wird zu betrachten. Diese ist der Winkel. Durch die Form der Linie erscheint der Gegensatz von Thätigkeiten zur Einheit verbunden; der Winkel aber zeigt die Form der Gegeneinandersetzung von Linien. Diese Gegeneinandersetzung also setzt die Einheit der Thätigkeiten, d. i., die Form der Aussereinandersetzung voraus. Dadurch erscheinen sie in Beziehung aufeinander, und diese giebt das Phänomen der Nebeneinandersetzung. Das Verhältniß der Kräfte erscheint durch die Form des Winkels als bedingt; denn indem zwey Linien in verschiedner Richtung betrachtet werden, treten sie in das Verhältniß gegenseitiger Bedingung; sie bilden einen Winkel und dieser drückt also gerade das Verhältniß des Einanderbedingens von Linien durch Entgegensetzung aus. Die Form dieser Entgegensetzung ist aber unbestimmbar; denn von der Begriffsanschauung des Winkels ist nicht blos die Entgegensetzung der Linien in einem bestimmten Punkte, sondern sie ist in allen Punkten und also auf unendlichfache Weise gegeben, und diese unendlichfache Gegeneinandersetzung der Linien erzeugt das Phänomen der F l ä c h e. Der Winkel ist also Symbol der Fläche, und diese Ausdrucksform der

Nebeneinandersetzung. Da die Nebeneinandersetzung der Form nach unbestimmbar, so giebt der Winkel oder die Fläche noch keine Figur, d. i., keine Form des durch- und für-einander Begränztseyns von Thätigkeiten, und ist daher nicht objektiv anschaulich. Der Winkel oder die Fläche ist die Ausdrucksform von zwey Dimensionen, weil er die Form des Gegeneinanderstrebens von Kräften in zwey Beziehungen (in der Form der Antithese) ausdrückt.

117. Das Phänomen der Unendlichkeit haben wir als Reflex der Idee des Denkens gefunden. Die Idee des Seyns aber war es, worin die absolute Intelligenz als durch und für sich selbst bestimmt erschien. Diese muß daher auf gegenbildliche Weise sich ausdrücken, indem sie ein durch- und für- einander Begränztseyn entgegengesetzter Thätigkeiten erschafft.

118. Die Idee des Seyns zeigte sich als Synthese der Idee des Handelns mit der Idee des Denkens, indem in ihr die absolute Intelligenz die in der Idee des Denkens gesetzte Unterscheidung von Attributen auf sich selbst zurückbezog und dadurch eben ein Bedingtes verwirklichte. (§. 44.) Dieses Bedingte, als das vermöge der Idee des Seyns begründete Substrat, muß daher als Synthese des Phänomens der Ewigkeit und Unendlichkeit, oder der gränzlosen Aussereinandersetzung und Nebeneinandersetzung kund werden.

119. Sollen sich das Aussereinander und Nebeneinander in einer Betrachtung vereinen, oder, mit andern Worten, soll das Verhältniß der unbestimm-

baren Einheit und Vielheit zwischen entgegengesetzten Thätigkeiten unter Einem Gesichtspunkte sich darstellen; so kann der Ausdruck, das Phänomen des Vereins beyder Verhältnisse nur das der Zugleichsetzung seyn. Durch die Zugleichsetzung entgegengesetzter Thätigkeiten tritt ihre Bestimmung durch- und für-einander ein. Denn nur dadurch, daß die Einheit und Vielheit zugleich, d. i., in einer Betrachtung, ohne daß jedoch die Einheit oder Vielheit aufhört, aufgefaßt werden, bestimmen beyde einander.

120. Wir fanden die Idee des Seyns dem Gehalte nach unbedingt; der Form nach bedingt. Das Verhältniß der entgegengesetzten Thätigkeiten im Phaenomen der Zugleichsetzung muß deßwegen unbestimmbar seyn, während dieß Phaenomen selbst, als die dem Verhältnisse der Noumena entsprechende Form, das der Bestimmtheit der Thätigkeiten durch- und für-einander, also das der Endlichkeit ist.

121. Das Verhältniß der Thätigkeiten bleibt unbestimmbar, weil die Vielheit oder Unterscheidbarkeit nur die Einheit zum Maaße hat, diese aber selbst das Phänomen der Ewigkeit, oder unbestimmbaren Aussereinandersetzung gewährt; und umgekehrt, weil die Einheit ebenfalls nur durch das Phänomen der Unendlichkeit, oder der unbestimmbaren Nebeneinansetzung objektiv erfaßbar wird. Da aber beyde Verhältnisse als zugleich bestehend durch und für die absolute Intelligenz geschaffen werden, so steht die Unendlichkeit oder Antithese unter der Form der Einheit. Diese ist also das Maas, welches die Unterscheidung der Thätigkeiten bestimmt; und solchergestalt werden Ewig-

keit und Unendlichkeit, obwohl dem Verhältnisse der Thätigkeiten nach unbestimmbar, doch der Form nach durch- und für- einander begränzt. Die Einheit erscheint zugleich als Fülle, die Fülle zugleich als Einheit; und so werden beyde durch- und für- einander objektiv und erzeugen das Phänomen der Endlichkeit.

122. Man sieht wohl, daß die hier deduzirte Endlichkeit keine räumliche und zeitliche ist; sondern daß das Phänomen der Endlichkeit von aller Zeitlichkeit und Räumlichkeit entsteht. Denn Raum und Zeit sind nicht gedenkbar ohne Bezug auf ein objektives Seyn, dessen Maas sie ausmachen. Dieß setzen sie also voraus. Das objektive Seyn ist aber nichts weiter als der Ausdruck der Zugleichsetzung von Thätigkeiten; folglich setzen Raum und Zeit diese voraus. Nur in Bezug auf Zugleichsetzung findet Nacheinandersetzung (Succession), ohne welche kein Raum- und Zeit- Verhältniß gedenkbar ist, statt.

123. Da die entgegengesetzten Thätigkeiten oder Noumena im Phaenomen der Endlichkeit actu, oder als Thätigkeiten begränzt sind; so ist dieß der Reflex der Bestimmung der absoluten Intelligenz durch und für sich selbst. Es ist das mit dem absoluten Akte der Selbstverwirklichung begründete Wirkliche. (§. 58.) Auf solche Art erschafft die absolute Intelligenz unmittelbar ein Substrat, ein Anderes als Gegenbild ihrer Wirksamkeit; dieß nennen wir darum Materie oder Stoff der Darstellung des Aktes des Selbstbewußtseyns. Die Materie ist nicht in Raum und Zeit. Sie ist auch nicht entstanden in Raum und Zeit, weil sie das Seyn selbst ist; wohl aber wird sie begründet durch einen absoluten Akt, den des Selbst-

bewußtseyns und in dieser Hinsicht ist sie geschaffen; eine Schöpfung, auf welche die erst mit der Sukzession eintretende Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft noch gar nicht anwendbar ist, weil die Materie nämlich das Phänomen der Zugleichsetzung.

124. Wir wollen nun die mathematischen Formen entwickeln, welche den Schöpfungsmoment der Endlichkeit oder Materie symbolisiren. Die Form des Kräfteverhältnisses im Phänomen der Endlichkeit ist die der Synthesis, welche die Arithmetik als Dreyheit bezeichnet. Den formalen Akt der Trennung und Beziehung der Elemente nach dem Verhältnisse der Synthese stellen die Bildungsformen der Potenzirung und Depotenzirung dar. Die geometrische Bestimmungsform endlich des Phänomens der Endlichkeit erscheint im Kegel.

125. Wenn wir die Form der Dreyheit, oder die Dreyzahl betrachten, so finden wir, daß sie nur unter Voraussetzung der Zweyzahl möglich ist. — Die Zweyzahl drückt nun (gemäß §. 114.) die Unterscheidung von zwey Elementen aus. Durch die Dreyzahl aber, da sie ein Element zu zweyen fügt, kann nichts ausgedrückt werden, als die Verbindung der Einheit und des Unterschiedes in einer Betrachtung; also die Synthese oder Zugleichsetzung beider, welche eben das Phänomen der Endlichkeit giebt.

126. Den formalen Ausdruck des Aktes, wodurch das Phänomen der Endlichkeit hervorgebracht wird, geben die Bildungsformen der Potenzirung und Depotenzirung. Durch die Potenzirung werden Elemente

zugleich im Verhältnisse der Einheit und Vielheit verbunden; denn es werden hier nicht wie bey der Multiplikation die Elemente einer Größe mit denen einer andern in Beziehung gesetzt, sondern eine einzige Größe wird nach der Fülle ihrer Elemente produzirt. Die Größe als Summe von Elementen steht unter der Form der Einheit, und als diese Form der Einheit ist sie das Maas der Begränzung der in ihr zur Summe verbundenen Elemente durch- und für-einander nach dem Verhältnisse der Vielheit. Durch die Depotenzirung werden Elemente zugleich im Verhältnisse der Einheit und Vielheit gesondert; denn es wird die Entgegensetzung der Elemente nicht, wie bey der Division durch zwey Faktoren, einen Dividend und Divisor bestimmt, sondern die Potenz wird nach der Fülle ihrer Elemente sich selbst entgegengesetzt und gefragt, welches Verhältniß der Elemente der Erzeugung der Potenz zum Grunde liege, d. i., welches ihre Wurzel oder die in ihr durch- und für-einander bestimmte Einheit von Elementen sey. — Es ist das bey der Depotenzirung eintretende Irrationalverhältniß wohl zu betrachten. Nämlich die meisten Zahlen, als Potenzen betrachtet, sind irrational, d. h., dem Verhältniß der Elemente nach sind die meisten Zahlen unbestimmbar, obwohl sie eine bestimmte Form der Darstellung der Einheit bezeichnen. So ist die Dreyzahl, welche das Phänomen der Endlichkeit symbolisirt, eine Irrationalzahl, gleichwie im Phänomen der Endlichkeit das Verhältniß der Thätigkeiten noch unbestimmbar blieb.

127. Schreiten wir fort zu Betrachtung der geometrischen Form des Kegels. Der Winkel zeigt die

Nebeneinandersetzung von Thätigkeiten, er ist Symbol der Fläche; der Kegel aber stellt die Begränzung von Flächen durch- und für- einander, mittelst Entgegensetzung derselben dar. Daß die Antithese, welche der Winkel ausdrückt, als Synthese erscheine, ist nur möglich, indem, in Bezug auf die Entgegensetzung der Linien im Winkel, eine fernere Entgegensetzung gedacht wird, wodurch die Nebeneinandersetznng selbst als nebeneinandergesetzt sich darstellt. Nämlich man denke, daß von der Diagonale oder Axe eines Winkels eine andre Winkelfläche sich erhebe, deren Scheitel also mit dem Scheitel des ersten Winkels zusammen trifft. Da, wenn einmal eine solche Entgegensetzung von Winkeln gedacht wird, dieselbe nicht als bestimmte, sondern als überhaupt statt findende gedacht werden muß; so ist dieß so viel als ob man rings um die Diagonale eines Winkels eine kontinuirliche Nebeneinandersetzung von Flächen dächte, was offenbar die Figur des Kegels erzeugt. — In der Fläche oder im Winkel kann kein ruhendes, bestehendes Verhältniß von Thätigkeiten angeschaut werden, weil nirgends eine Gränze der Fläche für die Betrachtung sich ergiebt, sondern nur eine überall entspringende unendliche Entgegensetzung von Linien; darum ist auch die Fläche oder der Winkel noch keine Figur. Aber das Körperliche und sonach der Kegel als ursprünglichster Ausdruck der Körperlichkeit ist eine Figur. Im Kegel erscheint das Verhältniß von Thätigkeiten als bestehendes; es erscheinen hier zwey Thätigkeitsmomente überall bestimmt durch und für einen Dritten; es erscheinen Breite und Länge, Nebeneinandersetzung und Aussereinandersetzung zugleich gesetzt,

und so durch- und für- einander begränzt als Dicke. Die Axe, welche die Länge des Kegels bedingt und die Winkelrichtung, wovon dessen Breite abhängt, stellen sich vereint dar als Inhalt und Umfang in gegenseitiger Abhängigkeit, und so ist der Kegel der Form nach endlich. — Das Verhältniß der Thätigkeiten im Kegel bleibt aber unbestimmbar, weil die Entgegensetzung von Länge und Breite, und folglich ihre Synthese als Dicke zugleich als minimum und als maximum sich zeigt. Als minimum in der Spitze, als maximum in der Basis des Kegels. Eben deßwegen, weil in der Betrachtung des Kegels Spitze und Basis zugleich gegeben seyn müssen, ist er, obwohl dem Verhältnisse der Thätigkeiten nach unbestimmbar, doch der Form nach endlich; und so bewährt er sich als Symbol der Materie, oder des objektiven Seyns, als Ausdrucksform dreyer Dimensionen. Der Geometer kann das Dreyeck zwar allerdings der Form nach bestimmen, d. h., er kann das gegenseitige Verhältniß der Linien und Winkel angeben. Allein ohne Zuhülfnahme anderweitiger Momente, welche nicht in der Betrachtung des Dreyecks liegen, kann er das Dreyeck nicht messen.

128. Wir haben nun dargethan, wie die absolute Intelligenz zuerst durch einen absoluten Akt sich selbst ausspreche. Wir haben ferner gezeigt, wie sie mit diesem Akte als Reflex ein objektives Seyn erschaffe. Es ist uns klar geworden, daß dieß Ausdruck entgegengesetzter Thätigkeiten in drey Momenten sey. Nun fanden wir die entgegengesetzten Thätigkeiten im Ausdruck des bisher deduzirten objektiven Seyns, der Materie, zwar der Form nach durch- und für- ein-

ander bestimmt; allein das Verhältniß der Thätigkeiten selbst blieb uns darin noch unbestimmbar. Soll aber die absolute Intelligenz im Substrate des objektiven Seyns auf sich selbst zurückgehen; soll sie die Selbstständigkeit des mit dem Akte der Selbstverwirklichung gegebenen Reflexes aufheben, um sich selbst als das Schaffende dieses Reflexes auf gegenbildliche Weise (wie wir sehen werden in der Form des menschlichen Selbstbewußtseyns) zu finden; so muß sie offenbar zunächst das Verhältniß der Thätigkeiten im objektiven Seyn durch- und für-einander bestimmen. Denn nur wenn dieß geschehen, kann sich die absolute Intelligenz als durch und für sich selbst bestimmbare Wirksamkeit ergreifen.

129. Wie ist jene Bestimmung der Thätigkeiten durch- und für-einander möglich? — Ganz gewiß nicht anderst, als wenn die absolute Intelligenz zuerst eine Unterscheidung des objektiven Seyns (der Materie) von einander, und dann eine Beziehung desselben auf einander erschafft. Die Unterscheidung des objektiven Seyns nämlich, da dieß Ausdruck der Endlichkeit, kann nur eine endliche seyn; also treten sich die Thätigkeiten im Verhältnisse der Endlichkeit, und hiemit der Bestimmbarkeit gegenüber.

130. Zur Setzung (Thesis) des objektiven Seyns bedurfte es drey Thätigkeitsmomente. Eben so werden auch zur Unterscheidung oder Gegeneinanderstellung (Antithesis) des objektiven Seyns drey Momente erfodert, und die aufeinander Beziehung (Synthesis) des gegeneinandergesetzten objektiven Seyns kann gleichfalls nur in drey Momenten zu Stande kom-

men. Der Schöpfungsakt, wodurch die absolute Intelligenz die völlige Bestimmtheit des objektiven Seyns durch- und für- einander begründet, enthält also neun Momente.

131. Die absolute Intelligenz muß eine Verhältnißbestimmung der Thätigkeiten in Bezug auf das Phänomen des subjektiven Seyns, oder der Materie erschaffen. Diese Bestimmung kann nur durch Unterscheidung des objektiven Seyns von einander statt finden; also durch Entgegensetzung von Thätigkeiten im Phänomen der Materie. Da die Materie Ausdruck der Endlichkeit ist, so kann diese Entgegensetzung nur als endliche sich darstellen. Indem nun die Zugleichsetzung gegeneinander gesetzt, und in der Entgegensetzung aufeinander bezogen wird, erscheint sie als Nacheinandersetzung oder Sukzession.

132. Die Nacheinandersetzung besteht nur in Bezug auf Zugleichsetzung von Thätigkeiten. Denn soll eine Sukzession zum Vorschein kommen, so ist dieß nur möglich in Bezug auf ein Substrat, das als nacheinander betrachtet wird; dieß Substrat ist aber das objektive Seyn als Zugleichsetzung von Thätigkeiten. Durch die Nacheinandersetzung wird also die Zugleichsetzung nicht aufgehoben, (deßwegen ist alle Nacheinandersetzung oder Sukzession eine endliche) sondern nur dem Verhältnisse der Thätigkeiten nach bestimmt. Durch diese Bestimmung treten Ruhe und Bewegung im Phänomen der Materie einander relativ gegenüber, und so ergeben sich Gränzbestimmungen oder ursprüngliche Merkmale, durch welche ein Verhältniß der Thätigkeiten des objektiven Seyns vorstellbar wird.

133. Die Aussereinander- und Nebeneinandersetzung von Thätigkeiten durch das Nacheinander vermittelt, giebt im Phänomen des objektiven Seyns die Bestimmung des Hier und Dort. Das Hier und Dort sind die ruhenden, oder beharrlichen Gränzen der Sukzession, oder endlichen Theilung von Thätigkeiten. Die Aussereinander- und Nebeneinandersetzung von Thätigkeiten wird nämlich als ruhend oder beharrlich angeschaut, weil sie durch die Zugleichsetzung, wodurch das Phänomen der Materie zu Stande kömmt, fixirt wird. Diese Zugleichsetzung aber nacheinander aufgefaßt, erzeugt der Ruhe entgegengesetzt die Erscheinung von Bewegung. Sie erzeugt dem Hier und Dort gegenüber die Bestimmung des Jetzt und Nachher, wodurch das Hier und Dort bestimmt werden. Dieß sind die beweglichen Gränzen der Sukzession oder endlichen Theilung von Thätigkeiten in der Materie.

134. Eine beharrliche Sukzession, deren Gränzen das Hier und Dort sind, nennen wir Ausdehnung. Eine bewegliche Sukzession, deren Gränzen das Jetzt und Nachher sind, insofern sie die Ausdehnung bestimmt, nennen wir Fortdauer. Diese beyden Bestimmungen des objektiven Seyns erschafft also die absolute Intelligenz in gegenwärtigem Momente. Es ist klar, daß Ausdehnung ohne Fortdauer und Fortdauer ohne Ausdehnung, also daß eine Unterscheidung beyder Bestimmungen ohne ihre Beziehung aufeinander nicht gedenkbar ist.

135. Das objektive Seyn fanden wir zwar der Form nach endlich, indeß dem Verhältnisse der Thätigkeiten nach unbestimmbar. Den ersten Schritt zur

Bestimmung des Thätigkeitsverhältnisses macht die absolute Intelligenz, indem sie das objektive Seyn (das Zugleich) selbst von einander unterscheidet. Dadurch erschafft sie relative Gränzen der Entgegensetzung der Thätigkeiten, wodurch das Verhältniß der Ausdehnung oder der Räumlichkeit und der Fortdauer oder der Zeitlichkeit durchgehends in der Materie erscheint. Wie nun umgekehrt die absolute Intelligenz die Materie in Raum und Zeit erschaffe, dieß wird später klar werden. Es ist leicht abzusehen, daß dieß nur dann eintreten könne, wenn die absolute Intelligenz das Sukzessionsverhältniß von Thätigkeiten im objektiven Seyn auf einzelne Dinge oder Objekte beschränken, und dann wieder eine Verknüpfung dieser letztern setzen wird.

136. Wir nennen den gegenwärtigen Schöpfungsmoment der absoluten Intelligenz den der Vorstellung des Seyns, weil hier die absolute Intelligenz durch Unterscheidung des objektiven Seyns von einander das erste bestimmbare Verhältniß erschaffend, gleichsam die Thätigkeitsmomente des objektiven Seyns oder der Materie vor einander hinstellt.

137. Wir bemerken, um den Leser nicht zu verwirren, daß wir den gegenwärtigen Moment der Vorstellung des Seyns blos ideal, wie er für die absolute Intelligenz erscheint, deduzirten. Wie er realiter im Substrat der Materie sich ausdrücke, und welches die ihn symbolisirenden mathematischen Formen seyen, werden wir später berühren. Unser jetziger Standpunkt ist also der des Idealism, wir werden aber wieder auf den Realism zurückkommen.

138. Soll die absolute Intelligenz sich durch und für sich selbst in Bezug auf das Substrat der Materie setzen, d. h., soll sie sich selbst als das Schaffende des objektiven Seyns finden; so kann dieß nur geschehen, indem sie sich als absoluter Akt des Selbstbewußtseyns in Bezug auf den bereits erschaffenen Moment der Vorstellung ausspricht. — Durch den absoluten Akt des Selbstbewußtseyns sahen wir ursprünglich als Reflex das objektive Seyn begründet: Wie wird nun dieß objektive Seyn, indem es unter der Bedingung der abgeleiteten Gränzbestimmungen, nämlich des Hier und Dort, des Jetzt und Nachher reflektirt wird, sich gestalten?

139. Diese Gränzbestimmungen müssen dadurch zu Einem Ausdruck zusammenfliessen, welcher kein andrer als der der Größe oder Quantität seyn kann. Man möchte vielleicht meinen, daß blos das Hier und Dort, oder die Gränzen der Räumlichkeit das Phänomen der Größe erzeugten; allein wir haben schon bemerkt, daß das Hier und Dort nur durch das Jetzt und Nachher, die Gränzen der Zeitlichkeit, ihre Bestimmung erhalten.

140. Vermöge der Ideen des Handelns, Denkens und Seyns, die wir im Akte der Selbstverwirklichung der absoluten Intelligenz unterschieden, und welche Grund der drey Momente in der Genesis des objektiven Seyns waren, kann auch die Bestimmung des objektiven Seyns als Größe nur in drey Momenten zu Stande kommen: und dieß die sogenannten Categorien der Quantität: nämlich

a) Einheit,

b) Vielheit,

c) Einzelheit und Ganzheit.

141. Das Hier und Dort, das Jetzt und Nachher überhaupt, als Thesis, vereint, d. i., in Einer Beziehung gesetzt betrachtet, geben die Erscheinung des objektiven Seyns als Einheit. *) Diese Merkmale in Bezug auf ihre Einheit ferner in Beziehung gesetzt, mithin antithetisch sich bestimmend betrachtet, geben die Erscheinung des objektiven Seyns als Vielheit, **) d. h., als öfterer Setzung der Einheit; weil sie nämlich als Hier und Jetzt, als Dort und Nachher gesetzt erscheint. Die Synthesis der Einheit und Vielheit, wodurch das Verhältniß beyder bestimmt wird, und die Materie als Ausdruck der durch- und für-einander Begränzung von Thätigkeiten sich darstellt, gewährt den doppelten Gesichtspunkt der Einheit und Vielheit für die Betrachtung. Wird darauf gesehen, wie die Vielheit in die Einheit aufgenommen, also von ihr umfangen ist; so erscheint die Materie als Einzelheit. Wird darauf gesehen, wie die Einheit in die Vielheit versenkt, also in ihr enthalten ist; so erscheint die Materie (das objektive Seyn) als Ganzheit. In gegenwärtigem Momente

---

*) Wir haben bey Deduktion des objektiven Seyns den ersten Moment desselben, den der Ewigkeit auch als Einheit betrachtet, aber nicht als endliche oder quantitative, sondern als unbestimmbare.

**) Auf gleiche Weise faßten wir den Moment der Unendlichkeit als unbestimmbare Vielheit auf, während hier die Vielheit als endliche, quantitative erscheint.

der Schöpfung des objektiven Seyns zeigt sich also zuerst eine relative Unterscheidung und Beziehung von Inhalt und Umfang. Es ist klar, daß so wie die Vielheit nicht ohne Voraussetzung der Einheit, so die Ganzheit und Einzelheit nicht ohne Voraussetzung beyder sich ergiebt.

142. Da die hier erörterten Categorien nur in Hinsicht des objektiven Seyns reale Gültigkeit haben, so hat man mit Unrecht die dritte Categorie als die der Allheit bezeichnet; denn die Allheit kann nicht im objektiven Seyn erscheinen, indem selbes dadurch als Einzelheit und also überhaupt der Quantität nach aufgehoben würde. Die Entstehung der Allheit werden wir als späteres Resultat finden.

143. Den gegenwärtigen Schöpfungsmoment der absoluten Intelligenz nennen wir den der Empfindung des Seyns, weil hier die Gränzbestimmungen des objektiven Seyns sich zuerst in einem Ausdrucke vereint finden.

144. Wir haben nun zwey von den zur Antithese des objektiven Seyns §. 130. gefoderten drey Momenten deduzirt. — Im Momente der Vorstellung des Seyns entstund überhaupt die erste bestimmbare, endliche Unterscheidung der Thätigkeiten der Materie, also die Setzung (Thesis) eines Unterscheidungsverhältnisses der Materie überhaupt. Im Momente der Empfindung trat dieß Unterscheidungsverhältniß der Thätigkeiten der Bildung der Materie selbst gegenüber, indem diese in Bezug auf den Moment der Vorstellung, also unter der Form der Entgegensetzung (Antithese) bestimmt wurde, und vermög dieser Bestimmung

stimmung als Größe, d. i., als einzelnes (ausgedehntes und fortdauerndes) Ganze sich darstellte. Aber die Antithese des objektiven Seyns ist nur dann vollendet, wenn das Unterscheidungsverhältniß der Thätigkeiten der Materie in diese selbst eingeht, und so ein Unterscheidungsverhältniß des objektiven Seyns selbst von einander erzeugt. Dazu ist ein dritter Moment erfoderlich, welcher die Zugleichsetzung (Synthesis) der beyden vorigen enthält.

145. Im Momente der Empfindung des Seyns erschuf die absolute Intelligenz das objektive Seyn der Quantität oder Größe nach. Werden nun die im Momente der Vorstellung entstandenen Gränzbestimmungen auf die Quantität oder Größe des Seyns bezogen, also mit dieser zugleich gesetzt, mit andern Worten, wird eine Größe des Seyns Jetzt Hier und Nachher Dort angeschaut, so wird diese Größe selbst von einander unterscheidbar. Was im Momente der Vorstellung blos Unterscheidungsverhältniß der Thätigkeiten war, wird jetzt Unterscheidungsverhältniß des objektiven Seyns selbst, und dadurch wird die Materie selbst mit einander verglichen. Der Ausdruck, das Phänomen dieses Vergleiches kann kein andres als das der Beschaffenheit oder Qualität seyn.

146. Vermöge der im absoluten Akte des Selbstbewußtseyns deduzirten Ideen des Handelns, Denkens und Seyns ergeben sich hier als Bestimmungsmomente der Materie die drey Categorien der Qualität, nämlich:

a) Gleichartigkeit oder Einerleyheit.

b) Ungleichartigkeit oder Verschiedenheit.

c) Aehnlichkeit des Ganzen, Unähnlichkeit des Einzelnen.

147. Die Einheit des objektiven Seyns Jetzt Hier, und Nachher Dort betrachtet wird mit einander verglichen durch Gegenüberstellung. Aber sie kann, mit einander verglichen, nur als Gleichartigkeit oder Einerleyheit sich aussprechen. Die Vielheit des objektiven Seyns in den eben erwähnten Beziehungen betrachtet, und also mit einander verglichen, kann nur als Ungleichartigkeit oder Verschiedenheit kund werden. Die Einzelheit und Ganzheit endlich des objektiven Seyns in jenen Beziehungen ergriffen, gewährt einen doppelten Gesichtspunkt. Wird darauf gesehen, wie die Ungleichartigkeit der Vielheit in die Gleichartigkeit der Einheit aufgenommen, also von ihr umfangen ist; so erscheint das objektive Seyn als Aehnlichkeit des Ganzen. Wird darauf gesehen, wie die Gleichartigkeit der Einheit in die Ungleichartigkeit der Vielheit versenkt, also in ihr enthalten ist; so erscheint das objektive Seyn als Unähnlichkeit des Einzelnen.

148. Wenn es auffallen sollte, daß wir die Categorien der Qualität nicht als Position, Negation und Limitation bezeichnen; so erwiedern wir, daß diese keine Bestimmungen des objektiven Seyns geben; denn dieß erscheint ja überall ponirt. Nur indem die Categorien der Qualität, anstatt in ihrer Objektivität erfaßt zu werden, auf den blos subjektiven Standpunkt

des individuellen Bewußtseyns bezogen, und da lediglich formal bestimmt wurden, konnte man sie auf die erwähnte Art finden. Im Phänomen des objektiven Seyns aber ist die Vielheit nicht Negation der Einheit, die Ungleichartigkeit nicht Negation der Gleichartigkeit; so wenig als im absoluten Akte des Selbstbewußtseyns die Idee des Denkens Negation der Idee des Handelns ist.

149. Wir nennen den gegenwärtigen Schöpfungsmoment der absoluten Intelligenz den der Anschauung des Seyns. Nämlich im gegenwärtigen Momente treten Inhalt und Form des objektiven Seyns in das Verhältniß durch Entgegensetzung. Denn das Verhältniß des Einzelnen, welches eben den Inhalt des objektiven Seyns bildet, ist das der Unähnlichkeit; die Form des Ganzen aber ist die der Aehnlichkeit. Durch diese Entgegensetzung wird jedoch die völlige Antithese des objektiven Seyns, sowohl dem Inhalte, (dem Verhältnisse) als der Form nach gegeben. Der Inhalt (das fixirte, bleibende Verhältniß der Thätigkeiten) und die Form werden nun als in gegenseitiger Abhängigkeit von einander objektiv, und bringen so einander zur Anschaulichkeit.

150. Wir haben nun die drey Momente der Antithese des objektiven Seyns deduzirt und gehen jetzt zu denen der Synthese über. Unsere Aufgabe war, darzuthun, wie die absolute Intelligenz eine völlige Bestimmtheit der Thätigkeitsverhältnisse des objektiven Seyns erschaffe. Im Momente der Anschauung lösten wir diese Aufgabe so weit, daß im Phänomen des objektiven Seyns Inhalt und Form selbst einan-

der in gegenseitiger Bestimmbarkeit gegenübertraten; mit andern Worten, daß uns das objektive Seyn endliches Verhältniß von Thätigkeiten abhängig von einer endlichen Form, und umgekehrt erschien. Nun liegt uns ob, die Schöpfung des objektiven Seyns so weit zu entwickeln, daß das endliche Verhältniß der Thätigkeiten zur endlichen Form, und umgekehrt, als ein völlig bestimmtes, mithin daß das objektive Seyn als Ausdruck durch- und für-einander begränzter Thätigkeitsverhältnisse sich darstelle.

151. Im Momente der Schöpfung der Quantität des objektiven Seyns erschien die Einheit des Ganzen und Einzelnen gesezt. Das Ganze war das Einzelne, das Einzelne das Ganze. Mit der Schöpfung der Qualität trat die Gegeneinandersetzung des Ganzen und Einzelnen ein. Die Bestimmung des eingetretenen Unterschiedes beyder kann nur erfolgen, indem die absolute Intelligenz das objektive Seyn als Ausdruck des Verhältnisses oder der Relation von Quantität und Qualität erschafft.

152. Vermög der Ideen des Handelns, Denkens und Seyns im absoluten Akte des Selbstbewußtseyns, kann die Bestimmung der Materie als Relationsausdruckes von Quantität und Qualität nur in drey Momenten zu Stande kommen. Daraus ergeben sich die Categorien der Relation, nämlich:

a) Substantialität,

b) Akzidentalität,

c) Gemeinschaft und Unterscheidbarkeit des Substantiellen und Akzidentellen.

153. Die Einheit des Gleichartigen erzeugt für die Betrachtung den Begriff der Substantialität des objektiven Seyns. Denn das Gleichartige Jetzt Hier, und Nachher Dort aufgefaßt, und also mit einander verglichen, läßt das Hier und Dort, das Jetzt und Nachher, in eine unabtrennbare Beziehung zusammenfließen, indem es den Unterschied der sukzessiven Betrachtung aufhebt; und dadurch erscheint das objektive Seyn als ausgedehnt und fortdauernd, folglich als subsistirend oder beharrlich; jedoch, was wohl zu bemerken ist, nicht als beharrlich in Raum und Zeit. Denn da die Gränzmomente der Ausdehnung und Fortdauer selbst in die Beziehungen der Substantialität eingehen; so können sie nicht als für sich bestehend dem objektiven Seyn gegenüber treten. — Die Vielheit des Ungleichartigen gewährt den Begriff der Akzidentalität des objektiven Seyns. Denn das Ungleichartige Jetzt Hier und Nachher Dort aufgefaßt, und also mit einander verglichen, läßt eine Trennung des Hier und Jetzt vom Dort und Nachher eintreten, womit das objektive Seyn als sich veränderd oder akzidentell erscheint. Jedoch da die Gränzbestimmungen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit auch in diese Beziehungen eingehen; so erscheinen sie hier ebenfalls nicht für sich; auch ist klar, daß die Veränderlichkeit des objektiven Seyns seine Beharrlichkeit voraussetzt. — Die Aehnlichkeit des Ganzen und die Unähnlichkeit des Einzelnen biethet einen doppelten Gesichtspunkt dar. Wird darauf gesehen, wie die Substantialität des Gleichartigen in die Akzidentalität des Ungleichartigen versenkt, also in ihr enthalten ist; so stellt sich das objektive Seyn als Unterscheidbarkeit des Substantiellen und Ak-

zidentellen im Einzelnen dar. Wird darauf gesehen, wie die Akzidentalität des Ungleichartigen in die Substantialität des Gleichartigen aufgenommen, also von ihr umfangen ist; so erscheint das objektive Seyn als Gemeinschaft des Substantiellen und Akzidentellen im Ganzen.

154. Im gegenwärtigen Momente, wo die absolute Intelligenz das objektive Seyn als Verhältnißausdruck von Quantität und Qualität erschafft, wird jeder einzelne Theil desselben als für sich bestehend offenbar, allein ohne noch aus seiner Verbindung mit dem Ganzen zu treten. Weil nur hier die Betrachtung das Einzelne in seinem für-sich-Bestehen als zu einem gemeinschaftlichen Ganzen verbunden ergreift, weil sie folglich die erste Bestimmtheit des Vereins von Inhalt und Form (§. 150.), d. i., weil sie zuerst das objektive Seyn als Form eines bestimmten, endlichen Thätigkeitsverhältnisses auffaßt, nennen wir gegenwärtigen Schöpfungsmoment den der Begreifung des Seyns.

155. Ein sowohl dem Verhältnisse der Thätigkeiten als der Form nach durch- und für-einander bedingtes Seyn nennen wir Ding. Unter Ding verstehen wir einen Verhältnißausdruck von Größe und Beschaffenheit oder Quantität und Qualität. — Das Ding ist Objekt des Begriffs. *)

156. Wir unterscheiden die Categorien der Relation von denen der Causalität. Diese letztern können

*) Die logische Form des Begreifens findet hier ihre Genesis; auch zeigt sich, daß und warum jeder Begriff Vorstellung, Empfindung und Anschauung voraus setze.

erst dann eintreten, wenn die Trennung des Einzelnen und Ganzen wirklich erfolgt ist, d. h., wenn das hier entstandene Ding zuerst in mehrere Dinge zerfallen, und wieder eine Verknüpfung dieser mehrern Dinge gesetzt ist.

157. Im Momente der Begreifung des Seyns erschafft die absolute Intelligenz die Verbindung des Thätigkeitsverhältnisses (des Inhaltes) und der Form der Materie nur in der Art, daß der Inhalt (das endliche Thätigkeitsverhältniß) unmittelbar zu einem Ausdruck mit der Form zusammenfließt. Soll aber die Synthese in Bezug auf die Antithesis von Inhalt und Form, welche sich im Moment der Anschauung ergab, vollendet werden; so ist dieß nur möglich, wenn die absolute Intelligenz in Bezug auf den gegenwärtigen Moment der Begreifung des Seyns eine fernere Bestimmung des Thätigkeitsverhältnisses erschafft, indem sie durch Beziehung der Gränzbestimmungen des objektiven Seyns, nämlich des Hier und Dort, des Jetzt und Nachher auf den Moment des Begreifens das gegenwärtig als Ding bestimmte objektive Seyn von einander unterscheidet.

158. Wenn das als Ding (als Verhältnißausdruck von Quantität und Qualität) bestimmte objektive Seyn Jetzt Hier und Nachher Dort betrachtet wird; so trennt es sich nothwendig in mehrere Dinge, weil eine Sukzession in Betrachtung desselben statt findet, welche, da das objektive Seyn als Ding, als Verhältnißausdruck von Quantität und Qualität in jedem Sukzessionsmomente besteht, nur als Sukzession einzelner Dinge sich darstellen kann. Die absolute Intelligenz erschafft so das objektive Seyn als Unter-

scheidbarkeit einzelner Dinge; das Verknüpfende derselben ist aber eben die Sukzession in ihrer Betrachtung. Natürlich muß jetzt diese Sukzession, obwohl sie nur in Bezug auf die Dinge Bedeutung hat, doch als das Bedingende der Verknüpfung einzelner Dinge, diesen Dingen selbst, welche hiemit als gegenseitig bedingt erscheinen, gegenübertreten.

159. Der Uebergang vom Jetzt zum Nachher, indem er als Bedingung der Relation von Dingen kund wird, stellt sich als Zeit dar, in welcher die Dinge befangen sind. Da dieser Uebergang den vom Hier zum Dort vermittelt; so tritt hiedurch auch der letztere, insofern auf die Verbindung der Dinge geschaut wird, als Bedingung dieser Verbindung hervor, und stellt sich als Raum dar, in welchem die Dinge befangen sind. — Hier demnach die §. 135. versprochene Erklärung.

160. Wir bezeichnen den gegenwärtigen Moment, weil in ihm die Dinge äusserlich, der Form nach von einander sich sondern, und nur innerlich, dem Verhältnisse nach in Beziehung stehen, als Schöpfungsmoment der Urtheilung des Seyns; denn eine Verhältnißsetzung zwischen getrennten Objekten ist eben Gegenstand des Urtheilens. *)

161. Noch ist die Schöpfung des objektiven Seyns nicht beschlossen. Denn obgleich die absolute Intelligenz bereits Dinge (Verhältnißausdrücke von Quantität und Qualität) in ein gegenseitiges Ver-

*) Die logische Form des Urtheilens findet hier ihre Genesis.

hältniß, nämlich in das räumlicher und zeitlicher Beziehung auf einander gesetzt hat; so hat sie doch noch nicht die Form dieser Beziehung, und also noch nicht die Form des Thätigkeitsverhältnisses erschaffen, wodurch das jetzt in einzelne Dinge getrennte objektive Seyn, wie §. 128. gefodert worden, auch dem Inhalte nach durch- und für- einander begränzt würde. Diese Bestimmung tritt ein, indem die absolute Intelligenz in Bezug auf den vorausgehenden Moment der Urtheilung gemäß den Ideen des Handelns, Denkens und Seyns die Materie produzirt. Dadurch ergeben sich die Categorien der Causalität; nämlich:

a) Ursache,
b) Wirkung,
c) Wechselwirkung.

162. Es fließt hiemit der Moment der Begreifung und Urtheilung des objektiven Seyns synthetisch zusammen. — Nehmen wir die erste Categorie der Relation, die der Substantialität an mehrern in Raum und Zeit verknüpften Dingen; so muß dieselbe, weil sie ein beharrliches Verhältniß in der Sukzession von Dingen setzt, nothwendig als Ursache der räumlichen und zeitlichen Verknüpfung derselben sich darstellen. Entgegen muß die zweyte Categorie, die der Akzidentalität, weil sie nur in Bezug auf die erste besteht, und ein veränderliches Verhältniß in der Sukzession von Dingen setzt, als die die Ursache voraussetzende Wirkung offenbar werden. Endlich aber, damit das Verhältniß beyder bestimmt werde, muß die dritte Categorie, die der Gemeinschaft und Unterscheidbarkeit von Substantiellem und Akzidentellem, an mehrern in Raum und Zeit verknüpften

Dingen, als Bestimmung von Ursache und Wirkung durch- und für- einander, d. i., als Wechselwirkung sich aussprechen.

163. Den gegenwärtigen Schöpfungsmoment des objektiven Seyns können wir, da dieß hier völlig, sowohl der Form als dem Inhalte (dem Verhältnisse der Thätigkeiten) nach, durch- und für- einander begränzt ist, als den der Beschliessung des Seyns *) bezeichnen.

164. Wir haben nun die Deduktion des objektiven Seyns vollendet. Folgendes ist das Schema der Schöpfungsmomente desselben:

a) Thesis
- 1) Ewigkeit,
- 2) Unendlichkeit,
- 3) Endlichkeit (objektives Seyn, Materie.)

b) Antithesis
- 1) Vorstellung des Seyns,
- 2) Empfindung des Seyns,
- 3) Anschauung des Seyns.

c) Synthesis
- 1) Begreifung des Seyns,
- 2) Urtheilung des Seyns,
- 3) Beschliessung des Seyns.

Wir bemerken, daß wir die Momente der Antithese und Synthese blos ideal, wie sie die absolute

---

*) Die logische Form des Schliessens findet hier ihre Genesis.

Intelligenz vom Standpunkte des menschlichen Selbstbewußtseyns aus, oder durch und für sich bestimmt findet, deduzirten. Wie sie real im Substrate der Materie sich ausdrücken, davon bald. Jetzt ist unsere Aufgabe, eben die Bestimmung oder Schöpfung der absoluten Intelligenz durch und für sich selbst in Bezug auf die vorausgehende Schöpfung des objektiven Daseyns zu entwickeln. Damit beschäftigt sich der folgende Abschnitt.

III.

Aufnahme des objektiven Seyns in das Selbstbewußtseyn.

165. Es ist klar, daß die absolute Intelligenz, wenn sie sich im Substrate des objektiven Seyns durch- und für- sich- selbst erschaffen will, dieß nur in der Art kann, wie sie im absoluten Akte des Selbstbewußtseyns sich selbst erschien. Wir fanden sie da als unbedingtes Vermögen der Selbstverwirklichung, das in den Ideen des Handelns, Denkens und Seyns sich actu aussprach. Demzufolge muß die absolute Intelligenz auf gegenbildliche Weise zuerst die Möglichkeit des durch- und für- sich- selbst- Seyns, dann die Wirklichkeit desselben nach dem Typus der Ideen produziren.

166. Wir haben das objektive Seyn als Wechselwirkung von einzelnen Dingen entwickelt. Das Bedingende der Wechselwirkung war das Sukzessionsverhältniß von Thätigkeiten, welches den einzelnen Dingen als Raum und Zeit im Moment der Urtheilung gegenübertrat; denn nur dadurch, daß Raum und Zeit als das Auseinanderhaltende von Ursache und Wirkung erschienen, ward eine Causalitätsverknüpfung von Dingen, oder eine Wechselwirkung möglich. Es folgt daraus, daß die absolute Intelligenz, um ein durch- und für- sich- selbst bestehendes,

oder selbstständiges Seyn zu erschaffen, das Bedingende der Wechselwirkung, nämlich das Sukzessionsverhältniß, aufheben muß. — Wie ist dieß möglich?

167. Durch eine fernere Entgegensetzung von Thätigkeiten in Bezug auf den Moment der Wechselwirkung. Die Wechselwirkung stellt die Dinge als durch- und für- einander begränzt oder bestimmt dar; erschafft nun die absolute Intelligenz unter Voraussetzung des Momentes der Wechselwirkung eine fernere Entgegensetzung von Thätigkeiten, so erscheinen diese als das bestimmende oder begränzende des durch- und für- einander Begränztseyns der Dinge, und dadurch geht das Verhältniß jedes Dinges zu einem andern zugleich auf es selbst zurück. Die absolute Intelligenz erschafft also durch jene fernere Entgegensetzung ein, nicht mehr durch- und für- einandres, sondern durch- und für- sich selbst bestimmtes oder begränztes Seyn; sie erschafft ein selbstständiges Daseyn.

168. Wie mögen wir den gegenwärtigen Schöpfungsmoment der absoluten Intelligenz bezeichnen? Da hier eine sich selbst erschaffende, sich selbst fühlende Wirksamkeit des objektiven Seyns erschaffen wird, so nennen wir ihn den der Fühlung des Seyns oder des Gefühles.

169. Wir anerkannten die absolute Intelligenz ursprünglich als Vermögen der Selbstverwirklichung mit den beyden Attributen der Er- Innerung und Ent-Aeusserung. Soll die absolute Intelligenz sich nun im Momente des Gefühles als dieses Vermögen auf gegenbildliche Weise aussprechen, so müssen hier die erwähnten beyden Attribute zum Vorschein kommen.

Diese ergeben sich, wenn man auf die relative Entgegensetzung von Inhalt und Umfang, von Noumen und Phaenomen, bey Betrachtung des objektiven Seyns Rücksicht nimmt. — Im Momente der Wechselwirkung erschien jeder Thätigkeitsmoment im Verhältniß zu einem andern, er erschien also für einen andern gesetzt, und so erschienen die Thätigkeitsmomente überhaupt einer in dem andern enthalten. In dem gegenwärtigen Momente der Schöpfung eines selbstständigen Seyns kehrt aber jeder Thätigkeitsmoment in sich selbst zurück, und erscheint also sich erinnernd. Nur dadurch wird er für sich selbst bestimmt, und die Form dieses für sich Bestimmtseyns von Thätigkeit ist Selbstheit; diese ist folglich das eine Attribut des Gefühles. — Im Momente der Wechselwirkung erschien auch jeder Thätigkeitsmoment durch einen andern bestimmt, und so erschienen die Thätigkeitsmomente überhaupt einer den andern umfassend. In dem gegenwärtigen Momente der Schöpfung eines selbstständigen Seyns kann kein Thätigkeitsmoment mehr aus einem andern, sondern nur aus sich selbst hervorgehen. Jeder erscheint also sich entäussernd; nur dadurch wird er durch sich selbst bestimmt, und die Form dieses durch sich Bestimmtseyns von Thätigkeit ist Allheit. Nämlich im Momente der Wechselwirkung ist eine Gesammtheit einzelner Thätigkeitsmomente gegeben; wenn nun jeder dieser einzelnen Thätigkeitsmomente auf sich selbst zurückgeht, so hört ihre Unterscheidbarkeit durch Causalitätsverknüpfung auf, es entsteht überhaupt Selbstthätigkeit; weil aber eine Gesammtheit von Thätigkeitsmomenten selbstthätig wird, so erscheint diese

Selbstthätigkeit zugleich als Allthätigkeit. Sie hört nothwendig auf, eine endliche, bestimmbare Gesammtheit zu bilden, weil eben die Causalitätsverknüpfung als Maasstab hinwegfällt. Die Allheit ist also das andre Attribut des Gefühles.

170. Man sieht wohl, wie sich Allheit und Ganzheit (§. 142.) unterscheiden. Die Allheit kann nie aus Verbindung des Einzelnen entstehen, weil diese immer eine endliche, bestimmbare seyn muß. Der Allheit steht daher nicht die Einzelheit, sondern nur die Selbstheit gegenüber, (welche wir von Ichheit, als welche erst später entstehen wird, wohl zu unterscheiden bitten).

171. Im Momente der Fühlung des Seyns erschafft die absolute Intelligenz ein selbstständiges Daseyn nur seiner Möglichkeit nach. Nämlich die Causalitätsverknüpfung von Dingen kann nur auf sich zurückgehen, nur Selbstheit werden, indem sie zugleich unmittelbar Allheit wird. Dadurch erschafft die absolute Intelligenz im Momente der Fühlung des Seyns die Identität von Selbstheit und Allheit; beyde Attribute erscheinen als dasselbe. Allein diese Identität ist noch unentfaltet, weil sie noch nicht nach dem Typus der Ideen des Handelns, Denkens und Seyns sich selbst produzirt hat; also ist sie blos ihrer Möglichkeit nach (potentia) erschaffen. Das durch- und für-sich-selbst bestimmte, objektive Daseyn, welches die absolute Intelligenz im Momente der Fühlung des Seyns erschafft, muß sich auch als dieses bewähren, indem es den Akt der Selbstbestimmung durch- und für-sich-selbst, mithin subjektiv übt, und so auf endliche Weise selbstbewußt wer-

dend, einen absoluten Akt des Selbstbewußtseyns als das Schaffende in sich findet und darstellt.

172. Unsere bisherige Deduktion war ideal; hier werden wir von selbst wieder auf den Realismus zurückgeführt, indem uns die Frage entsteht, welches das Substrat sey, das in der Schöpfung des objektiven Seyns die absolute Intelligenz auf gegenbildliche Weise als Möglichkeit des durch- und für-sich-selbst Bestehens offenbart? — Wir sagen, es ist der menschliche Organismus. Bevor wir indeß zu seiner Betrachtung übergehen können, müssen wir unsern Blick rückwärts auf die Genesis des objektiven Seyns oder der Materie wenden.

173. Es ist natürlich, daß, da die Schöpfung des menschlichen Organismus dem Momente der Fühlung des Seyns entspricht, dieselbe nur dann erfolgen kann, wenn die Schöpfung der Momente der Vorstellung, Empfindung, Anschauung, Begreifung, Urtheilung und Beschliessung des Seyns, bereits geschehen ist. — Im Phänomen der Materie waren zwar die Thätigkeiten der Form nach durch- und füreinander begränzt, allein das Verhältniß der Thätigkeiten blieb unbestimmbar (§. 128). In den eben erwähnten Momenten, bis zur Schöpfung der Wechselwirkung, gieng diese Verhältnißbestimmung vor sich. Diese Verhältnißbestimmung der Thätigkeiten muß daher sich zuerst überhaupt im Phänomen der Materie oder unter der Form des Seyns ausdrücken. Dadurch erscheint die Materie zuerst als Weltgebäude; dieß stellt eine Causalitätsverknüpfung einzelner Dinge (Weltkörper) unter der Form des Seyns dar. Als

das

das schaffende Vermögen des Weltgebäudes kann aber die absolute Zeit sich nur aussprechen, indem sie sich selbst als Identität von Selbstheit und Allheit in Bezug auf das Weltgebäude objektiv wird; so erscheint sie als Weltseele, welche nach den Ideen des Handelns, Denkens und Seyns die Wechselwirkung der Dinge erschafft. Aus einem absoluten Akte des Selbstbewußtseyns als schaffendem Grunde lassen sich alle Verhältnisse des Weltgebäudes erklären. Hier ist nicht der Ort dazu; indeß wollen wir nur Einiges bemerken. So z. B. lassen sich aus den Momenten dieses Aktes die drey zu jedem Weltkörpersystem erfoderlichen Bildungsformen der Cometen, der Planeten und der Sonne in ihrem gegenseitigen Verhältnisse ableiten; so erhalten daraus die kosmischen Thätigkeitsmomente der Schwere, des Lichtes und der Wärme ihre Bedeutung; so lassen sich aus diesem Akte drey Bildungsmomente des Planetensystems entwickeln; ferner die drey bedeutsamen Momente der Größe, Entfernung und Bewegung der Weltkörper; so wie die drey Gesetze der Causalitätsverknüpfung des Weltgebäudes, A = A, A : B, A = B. — Die Form der Ellipse, welche in den Rotationsverhältnissen der Weltkörper sich wichtig zeigt, werden wir als geometrische Form des Phänomens der Wechselwirkung später finden. Endlich die Zahl der Planeten, die sphärische Gestalt derselben, die Periodizität in allen Verhältnissen der Sonnensysteme, findet ebenfalls ihre Erklärung, wenn man die Genesis des Weltgebäudes durch jenen Akt des Selbstbewußtseyns gegeben betrachtet.

174. Die Individualisirung des objektiven Seyns ist mit der Schöpfung von Weltkörpern keineswegs vollendet, weil hier der Akt des Selbstbewußtseyns nur unter der Form des Seyns sich ausspricht. Es muß aber die absolute Intelligenz die Materie so weit gestalten, daß sie selbst als Form des Selbstbewußtseyns erscheint. Dieß ist nur möglich, indem die Formdarstellung der Momente der Vorstellung, Empfindung, Anschauung, u. s. w., bis zur Fühlung des Seyns in den einzelnen Weltkörpern statt findet. Unsere Erfahrung beschränkt sich hiemit auf den Planeten, den wir bewohnen. —

175. Mit der Schöpfung der Materie, sagten wir, sey die Formbestimmung entgegengesetzter Thätigkeiten, allein noch nicht die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses gegeben. So erscheint also die Materie eines Weltkörpers, mithin unsres Planeten zuerst als gleichartige Masse, welche blos die kosmischen Thätigkeitsverhältnisse von Schwere, Licht und Wärme an sich offenbart; wir nennen diese Masse Aether. — Im Momente der Vorstellung des Seyns sahen wir eine Sukzession von Thätigkeiten eintreten. Es erschienen darin vier Momente, welche zwey Hauptgegensätze bildeten; nämlich Hier und Dort, bestimmt werdend durch Jetzt und Nachher; und also jene einen Gegensatz der Räumlichkeit gegen diese, als Gegensatz der Zeitlichkeit ausdrückend. So müßte also die Aethermasse unseres Planeten zuerst in zwey Hauptgegensätze zerfallen. Sie müßte einerseits als zur Beharrlichkeit strebende, d. i, als erstarrende Aethermasse, anderseits als dieser Beharrlichkeit entgegen zur Beweglichkeit strebende, d. i., als zerfließ-

sende Aethermasse sich gestalten. Jeder dieser Hauptgegensätze aber trug wieder zwey Elementarmomente in sich, weil das Hier wieder durch das Dort, das Jetzt durch das Nachher bestimmt wird. So traten einander vier Elemente in der Aethermasse entgegen, welche wir als Kohlenstoff, Stikstoff, Sauerstoff und Wasserstoff bezeichnen. — Wir können hier nicht die Verhältnisse dieser Stoffe auseinandersetzen, um nachzuweisen, wie sie dem bey Deduktion der Vorstellung des Seyns angegebenen Thätigkeitsverhältniß entsprechen; doch werden wir diese Nachweisung anderswo geben. Aus dem Grunde bemerken wir an dieser Stelle nur die mathematischen Formen, welche dem Momente der Vorstellung des Seyns entsprechen. — Die arithmetische Formbestimmung gewährt die Vierzahl; die geometrische das Quadrat. Das Verhältniß der Thätigkeiten wird durch die gebrochnen Zahlen bezeichnet.

176. Dem Momente der Empfindung des Seyns entspricht die Metallbildung, womit die Erscheinung aktiver Cohäsion, und das Thätigkeitsverhältniß des Magnetismus gegeben ist. — Die arithmetische Formbestimmung gewährt die Fünfzahl; die geometrische der Cylinder. Das Verhältniß der Thätigkeiten wird durch die Form der Gleichungen, deren Gegensatz die Funktionen sind, bezeichnet.

177. Dem Momente der Anschauung des Seyns entspricht die Erdbildung, womit die Trennung erstarrten Aethers, d. i., des festen Landes und zerfloßnen Aethers, d. i., der Luft zu Stande kömmt.

Hier tritt die Erscheinung relativer Cohäsion, und das Thätigkeitsverhältniß der Elektrizität und Wärmeerregung ein. — Die arithmetische Formbestimmung gewährt die Sechszahl. Eine geometrische kann es hier nicht geben wegen der relativen Entgegenstellung des Ganzen und Einzelnen, der Form und des Inhaltes. Das Verhältniß der Thätigkeiten wird durch die Form der Progressionen, deren Gegensatz die Logarithmen sind, bezeichnet: und zwar das Thätigkeitsverhältniß im elektrischen Prozesse durch die geometrischen, das im Wärmeerregungsprozesse durch die arithmetischen Progressionen.

178. Dem Momente der Begreifung des Seyns entspricht die Salzbildung, womit die Erscheinung des Meeres zu Stande kömmt. Hier ergiebt sich das Phänomen der Adhäsion und das Thätigkeitsverhältniß des Chemismus, der unter doppelter Beziehung, nämlich unter der des Magnetismus als eigentlich sogenannter Chemismus, und unter der der Elektrizität als Galvanismus sich darstellt. — Die arithmetische Formbestimmung dieses Momentes gewährt die Siebenzahl; die geometrische die Parabel. Das Verhältniß der Thätigkeiten wird durch die Form der Polynomien bezeichnet, und zwar das im eigentlich chemischen Prozesse durch die Form $(a + b + c + + xq)^m$. Das im galvanischen Prozesse durch die Form $(ax + bx^2 + + qx^n)^m$. — Der Gegensatz der Polynomien mit ganzen Exponenten sind die mit gebrochnen.

179. Dem Momente der Urtheilung des Seyns entspricht die Genesis der Vegetation. Hier er-

scheint das Thätigkeitsverhältniß des organischen Prozesses, der als constanter Galvanismus zu denken ist. — Die arithmetische Formbestimmung gewährt die Achtzahl; die geometrische die Hyperbel. Das Thätigkeitsverhältniß ist in der Gleichungsform der Hyperbel ausgedrückt.

180. Dem Momente der Beschliessung des Seyns entspricht die Thiergenesis. — Die arithmetische Bestimmungsform gewährt die Neunzahl; die geometrische die Ellipse. Das Thätigkeitsverhältniß ist in der Gleichungsform dieser letztern ausgedrückt.

181. Dem Momente der Fühlung des Seyns endlich entspricht die Genesis des Menschen. — Die arithmetische Formbestimmung gewährt die Zehnzahl; die geometrische der Kreis. Das Thätigkeitsverhältniß ist in der Gleichungsform dieses letztern ausgedrückt.

182. Es ist sehr natürlich, daß man auf den ersten Anblick ziemlich verlegen seyn wird, so verschieden scheinende Gegenstände, als z. B. Urtheilung des Seyns, Vegetation, Achtzahl, Hyperbel zu vereinigen. Wir fodern von Niemand, daß er uns glaube; folgendes aber muß gewiß seyn, falls unsere Deduktion richtig war: Nämlich, da wir das objektive Seyn, oder die Natur als Gegenbild eines absoluten Aktes des Selbstbewußtseyns erwiesen; so müssen die erwähnten auf ideale Weise dargestellten Entwicklungsstuffen von der Vorstellung bis zur Fühlung des Seyns, als reale Entwicklungsmomente der Natur erscheinen. Ob diese realen Entwicklungsmomente nun die von uns ausgesprochenen seyen, darüber steht jedem

zur Zeit frey nachzudenken, obwohl die ungezwungene Folge derselben sich leicht ergeben dürfte. Für unsere philosophische Ansicht ist durch einen Zweifel dagegen nichts verlohren. Wir wollen nur, um darzuthun, daß wir nicht blindlings Formen anzugeben gewohnt sind, hier Einiges über die Figuren der Ellipse und des Kreises beybringen, wovon jene nach unserer Ansicht den Moment der Beschliessung, diese den Moment der Fühlung des Seyns symbolisirt.

183. In der Ellipse zeigen sich Inhalt und Umfang überhaupt gesetzt, in der Form der Thesis, durch die Transversalaxe, wodurch Centrum und Peripherie auseinandergehalten sind. Diese ist die sich selbst gleiche Linie, stehend unter der Form A = A. Da sie die Länge der Ellipse bedingt, und da diese Länge, weil die Ellipse eine völlig begränzte Figur ist, als endliche (zeitliche und räumliche) sich darstellt: so erscheint hier das erste endliche Verhältniß entgegengesetzter Thätigkeiten gegeben, und dieß stellt sich dar als Ursache, weil durch die Länge der Ellipse zugleich ihre Breite, als daraus hervorgehende Wirkung, bestimmt wird: Nämlich Inhalt und Umfang treten einander in der Form der Antithesis entgegen durch die Verschiedenheit der transversalen und konjugirten, die Breite der Ellipse bestimmenden Axe, durch welche Verschiedenheit die Ellipse bizentral wird, oder zwey Brennpunkte erhält, und sonach Centrum und Peripherie in einer Vielheit von Beziehungsmomenten nebeneinander erscheinen; also die Form A : B, welche das Verhältniß relativer Entgegensetzung bezeichnet, hervortritt. (Bekanntlich ist die konjugirte Axe die mittlere Proportional zwischen der

transversalen und dem Parameter). Endlich erscheinen Inhalt und Umfang synthetisch verbunden, also die Aussereinander- und Nebeneinandersetzung zugleich gesetzt, und die beyden Brennpunkte in gegenseitiger Wechselwirkung befindlich durch die Gleichsetzung von Ursache und Wirkung in Bezug auf die ganze Figur der Ellipse, welche Gleichsetzung daraus erhellt, daß die Summe zweyer, von den beyden Brennpunkten der Ellipse aus an der Peripherie zusammenlaufenden Linien allemal der großen Axe gleich ist, wodurch die Form A = B, welche den Rückgang zur Form A = A, oder den Rückgang der Differenz zur Einheit bezeichnet, eintritt. —

184. Der Uebergang von der Ellipse zum Kreise findet statt durch Gleichsetzung der Transverse und Conjugate, oder, was eins ist, des Parameters und der Transverse. Damit tritt ein ganz andres Verhältniß ein, und der Kreis kann daher wissenschaftlich keineswegs als eine besondre Form der Ellipse betrachtet werden. Die Gleichung für die Ellipse ($y^2 = px - \frac{px^2}{a}$) ist von jener des Kreises ($y^2 = ax - x^2$) durchaus verschieden. Vermög letzterer verschwindet der Parameter als bedingender Moment der Gleichung, weil er mit der Transverse identisch wird. Damit hört aber das Verhältniß der großen und kleinen Axe auf ein bedingtes zu seyn; es wird unbedingt. Die Sonderung der beyden Brennpunkte, also ihre relative Abhängigkeit von einander durch Wechselwirkung verschwindet; sie fliessen in Einen Punkt zusammen, und dieser wird Mittelpunkt, er wird selbstständiger Punkt. — Die Form des Kreises zeigt die bey-

den Attribute Er-Innerung und Ent-Aeusserung durch- und für-sich-selbst als Inneres und Aeusseres gesetzt; denn die Peripherie ist nichts als das aus sich gehende Centrum, das Centrum nichts als die in sich gehende Peripherie. Es kann im Kreise kein Verhältniß von Thätigkeiten zu einander gedacht werden; sondern nur ein Verhältniß der Wirksamkeit zu sich selbst, weil alle Radien (Thätigkeitsmomente) an Einem Mittelpunkte zusammen laufen, und also hier zu einer, nicht mehr auf bedingte Weise, sondern unbedingt, d. i., durch sich selbst gesetzten Wirksamkeit werden. Hier folglich das Attribut der Selbstheit. So wie aber, indem auf den Inhalt des Kreises geschaut wird, eine unbedingte Wirksamkeit erscheint; so erscheint sie nicht minder, indem man den Umfang desselben betrachtet. Denn alle Radien vom Centrum an die Peripherie gezogen sind gleich. Die Peripherie hat daher in jedem Momente dasselbe Verhältniß zum Centrum, und stellt mithin keine Gesamtheit für einander bedingter, relativer Thätigkeitsmomente dar, sondern eine unbedingt d. i. für sich selbst ent-äusserte Wirksamkeit. Hier also das Attribut der Allheit. — Mittelpunkt und Umfang des Kreises erscheinen, da sie durchaus dasselbe gegenseitige Verhältniß haben, als die Momente derselben, ihrer Trennung und Beziehung zum Grunde liegenden, d. i., als Momente einer identischen Wirksamkeit.

185. Vorstehendes mag hier über die Symbole der Ellipse und des Kreises genügen. Wir fahren nun in unserer Deduktion fort.— Es wurde gezeigt, wie die absolute Intelligenz den Moment der Fühlung

des Seyns, oder des Gefühles erschuf. Wir fanden sie in diesem Momente nur potentia durch- und für-sich-selbst bestimmt (§. 171.); und daher entsteht nun die Frage, wie sie von dieser potentialen Selbstbestimmung zur aktuellen übergehe? Offenbar indem die absolute Intelligenz, in Bezug auf den Moment des Gefühles, die Ideen des Handelns, Denkens und Seyns auf gegenbildliche Weise darstellt.

186. Ein durch- und für-sich-selbst bestehendes Handeln nennen wir Wollen. Als wollend findet sich folglich die absolute Intelligenz, indem sie in Bezug auf den Moment des Gefühles die Idee des Handelns ausspricht. — Die Idee des Handelns erschien uns der Form und dem Gehalte nach als unbedingt. Die absolute Intelligenz muß also die Identität von Selbstheit und Allheit zuerst der Form und dem Gehalte nach unbedingt setzen. a) Dem Gehalte nach, weil sie vermög der Idee des Handelns ursprünglich kein andres Verhältniß zwischen Selbstheit und Allheit erschaffen kann, als dieß der Identität beyder Attribute in ihrer aktiven Beziehung. b) Der Form nach, weil die absolute Intelligenz, indem sie den Moment des Wollens setzt, das Wollen nicht zugleich als durch- und für-sich-selbst bestimmtes setzen kann; die Setzung eines unbedingten Verhältnisses aber ursprünglich nur auf unbedingte Weise möglich ist.

187. Ein durch- und für-sich-selbst bestehendes Denken nennen wir Erkennen. Als erkennend findet sich folglich die absolute Intelligenz, indem sie in Bezug auf den Moment des Wollens die Idee des

Denkens ausspricht. Diese erschien uns dem Gehalte nach bedingt, der Form nach unbedingt.

Ihr entsprechend muß also die absolute Intelligenz das Verhältniß von Selbstheit und Allheit im Moment des Erkennens erschaffen. Nämlich

a) Dem Gehalte nach bedingt, weil, indem einmal die Beziehung der Identität beyder Attribute im Wollen gegeben ist, ein ferneres Beziehungsverhältniß zwischen beiden nur das ihrer gegenseitigen Unterscheidung seyn kann, wodurch sie einander auf bedingte Weise entgegentreten.

b) Der Form nach unbedingt, weil durch das Verhältniß der Entgegensetzung von Selbstheit und Allheit noch nicht bestimmt wird, inwiefern diese Entgegensetzung statt finde, also noch nicht die Form derselben bestimmt wird.

188. Ein durch- und für-sich-selbst bestehendes Seyn nennen wir Bewußt-seyn. Als bewußtseyend findet sich folglich die absolute Intelligenz, indem sie die Idee des Seyns in Bezug auf den Moment des Erkennens ausspricht. Diese Idee erschien uns dem Gehalte nach unbedingt, der Form nach bedingt. Ihr entsprechend muß also die absolute Intelligenz das Verhältniß von Selbstheit und Allheit im Moment des Bewußtseyns erschaffen. Nämlich

a) Dem Gehalte nach unbedingt. Denn im Momente des Erkennens erschuf die absolute Intelligenz die Unterscheidung von Selbstheit und Allheit. Daß sie nun dieser Schöpfung bewußt sey, wird nur möglich durch Synthese des Wollens und Erkennens; also, indem die absolute In-

telligenz zugleich die Identität und Unterscheidung von Selbstheit und Allheit setzend, sich als sich selbst erkennendes Wollen findet. Durch Beziehung des Wollens auf das Erkennen findet die absolute Intelligenz, daß die Unterscheidung von Selbstheit und Allheit nur unter Vorausgang der Identität beyder möglich sey, also erscheint diese im Moment des Bewußtseyns als auf sich selbst zurückgehende Identität, und das Verhältniß der Unterscheidung von Selbstheit und Allheit in Bezug auf das Wollen wird wieder durch das Wollen, d. i., es wird durch sich selbst aufgehoben: allein es wird durch sich selbst nur aufgehoben, indem es für sich selbst gesetzt wird; und darum ist das Verhältniß von Selbstheit und Allheit im Momente des Bewußtseyns.

b) Der Form nach bedingt. Denn die absolute Intelligenz kann sich nur als selbstbewußt finden, indem sie zugleich ein objektives Gegenbild des Bewußtseyns als die Form oder das Substrat erschafft, wodurch das Inwiefern der Identität und Unterscheidung von Selbstheit und Allheit bestimmt wird. Und hier sehen wir, wie im individuellen Selbstbewußtseyn der absolute Akt des Selbstbewußtseyns sich wiederholt; wie mit der Reflexion des Schaffenden auf sich selbst ein Geschaffenes als Gegenbild entsteht.

189. Das hier (§. 186 - 188.) Gesagte wird nur deutlich, indem wir die reale, dem Moment der Fühlung des Seyns entsprechende Form des Bewußtseyns, den menschlichen Organism, betrachten. Ueber die Schöpfung des Organism hinaus kann keine objektive

Schöpfung mehr gehen, weil er selbst den Uebergang vom objektiven (geschaffenen) Seyn zum selbstständigen, sich selbsterschaffenden bezeichnet. Die Momente des Wollens, Erkennens und Bewußtseyns müssen folglich im Organism selbst vorgehende Produktionsmomente, oder eigne Bestimmungen desselben seyn. — Nun ist zu bemerken, daß der menschliche Organism nur eine endliche Darstellungsform der Identität von Selbstheit und Allheit seyn kann; denn der Moment der Fühlung des Seyns findet lediglich statt unter Vorausgang des Momentes der Wechselwirkung, und an diese Bedingung geknüpft, kann er nur auf bedingte Weise sich darstellen. Träte er unbedingt ein, so würde nothwendig die ganze Natur, das ganze objektive Daseyn wieder aufgehoben. Es giebt daher nur einzelne menschliche Organismen.

190. Unsere Aufgabe ist zu deduziren wie der menschliche Organismus zum Ich werde. — Zu dem Behufe müssen wir vor allem nachweisen, wie er als wollend sich objektiv werde, oder mit andern Worten, wie er, als selbstbewußte Wirksamkeit, ein Objekt oder Substrat seines Wollens erschaffe. Dieß wird nur geschehen, indem wir die hier deduzirten dreyzehn Momente, nämlich die Momente des Handelns, Denkens und Seyns, dann der Vorstellung, Empfindung und Anschauung des Seyns, ferner der Begreifung, Urtheilung und Beschliessung des Seyns, weiter den des Gefühles, und endlich die des Wollens, Erkennens und Bewußtseyns in der Wirksamkeit des Organismus nachweisen.

191. Der Organismus steht in Berührung mit der Aussenwelt mittelst der Sinne. Der Organismus,

als Vermögen durch- und für- sich- selbst zu bestehen, muß aber die Abhängigkeit, in die er durch die Sinnesfunktionen von der Aussenwelt gesetzt ist, aufheben, was nur dadurch geschehen kann, daß er die Aussenwelt durch- und für- sich- selbst bestimmt. Wir setzen, z. B., um unsere Ansicht gleich völlig deutlich an den Tag zu legen, eine Gegend spiegle sich auf der Netzhaut unseres Auges ab, und fragen, wie wir der Abhängigkeit unserer Gesichtsnerven von dieser Gegend bewußt werden können? Ganz gewiß nur, indem der Organismus handelt, als selbstthätig sich darstellt. — In diesem Handeln ist er einerseits nach aussen gerichtet, anderseits nach innen: nämlich durch die Wirkung der Aussendinge auf das Auge treten die Gesichtsnerven in polare Spannung mit dem Gehirne, und es wird also die erste aktive Entgegensetzung zwischen Gehirn und Nerven, und damit die erste Beziehung zwischen Innerm und Aeusserm gesetzt. In dieser Beziehung sind aber Inneres und Aeusseres noch ganz als dasselbe gesetzt, weil nur eine einfache Entgegensetzung von Thätigkeit in unserm Organismus statt findet, welche diesen Organismus (das Subjekt) und die Gegend ausser ihm (das Objekt) als eins erscheinen läßt. Die Unterscheidung zwischen Innerm und Aeusserm kann nur statt haben, indem der Organismus ein ursprüngliches Handeln, also die erste Entgegensetzung zwischen Innerm und Aeusserm durch ein zweytes Handeln bestimmt; dadurch setzt er die nach aussen gehende Wirksamkeit der Nerven der nach Innen gehenden des Gehirns entgegen, und unterscheidet sich also von sich selbst als einerseits ein Aeusseres (ein Objekt), anderseits ein Inneres (ein Subjekt) produzirend. Hier stellt

sich der Organism als denkend dar. Der Organismus muß aber die Unterscheidung zwischen Innerm und Aeussern durch sich selbst aufheben, indem er dieselbe für sich selbst setzt (vergl. §. 188.). Dieß geschieht, indem er die Unterscheidung der Wirksamkeit der Nerven und des Gehirns in einem dritten Handeln bestimmt. Diese Bestimmung kann nur darin bestehn, daß er die erwähnte Unterscheidung sich selbst objektiv macht, indem er durch Wirkung der Nerven auf die Muskeln der Sprachwerkzeuge einen ihr entsprechenden Laut hervorbringt. Dadurch hebt er die Unterscheidung von Innerm und Aeussern durch sich selbst auf, weil er die Entgegensetzung zwischen Gehirn und Nerven aufhebt; allein diese Aufhebung findet nur statt, indem der Organismus den Unterschied mittelst des Lautes für sich selbst setzt. Nämlich die Wirksamkeit der Nerven geht nach Aussen; also ist es klar, daß der Organism, indem er sich im Laute durch sich selbst bestimmt, zugleich das äussere Daseyn, wodurch die Spannung zwischen Gehirn und Nerven bedingt ist, für sich produziren, und so als Gegenbild, als Substrat seiner Wirksamkeit, die er im Laute ausdrückt, bestimmen muß. Dergestalt erschafft er, indem er sich selbst als seyend setzt, zugleich ein objektives Daseyn, das er im Laute symbolisirt. Wir sehen, wie diese Entwicklung des Organism ganz entsprechend ist jener im absoluten Akte des Selbstbewußtseyns, wo mit dem Akte der Selbstbestimmung der absoluten Intelligenz zugleich ein andres, ein bestimmtes, objektives Seyn für sie entstund.

192. Durch den Laut setzt der Organism sich allerdings als Vermögen durch-, und für-, sich-, selbst

zu seyn; allein er setzt sich noch nicht als Ich, weil er nicht zugleich sich objektiv erschaffen, und darauf reflektiren kann, daß er selbst das Schaffende seiner Objektivirung sey. Der Organism setzt also zuerst im Laute nur sein eigenes Seyn, noch nicht sein Selbstbewußtseyn. Demnach kann auch die Aussenwelt, die er im Laute bezeichnet, ihm zuerst nur als die Endlichkeit, oder als das objektive Seyn überhaupt erscheinen. Gleichergestalt sahen wir auch, daß die absolute Intelligenz zuerst das objektive Seyn nur der Form, nicht dem Verhältnisse der Thätigkeiten nach bestimmte (vergl. §. 128.). Erst wenn der Organism die Verhältnisse der Aussenwelt von der Vorstellung bis zur Wechselwirkung des Seyns mittelst der Sprache durch- und für-sich-setzt, kann er sich selbst mittelst der Sprache durch- und für-sich-setzen, oder sich als Ich finden.

193. Der Mensch, dessen Bewußtseyn durch die Erziehung entfaltet ist, findet sich zwar in jedem Momente als Ich gesetzt; weil er den ganzen Kreis der äussern Weltanschauung schon durchlaufen hat. Ihm ist z. B. der Baum, das Thier ein einzelnes Objekt, das in bestimmten Verhältnissen zu andern Objekten steht; doch nicht so ist es bey dem Kinde, nicht so konnte es auch am Anfange der Geschichte der Menschheit seyn, wo die Menschen erst eine Sprache bilden mußten. So drückt sich das Kind zuerst in einzelnen Lauten aus. Was ihm da entsteht, ist nur das unbestimmte Seyn überhaupt. Bey der weitern Entfaltung geht es offenbar zuerst in den Moment der Vorstellung über, indem es das Hier und Dort, das Jetzt und Nachher als die Gränzbestimmungen des

Seyns fixirt. Darauf muß der Moment der Empfindung eintreten; das Kind lernt zunächst Quantitätsverhältnisse bestimmen. Später geht es auf Qualitätsverhältnisse über. Dann erst kann es Relationsverhältnisse, oder Substantielles und Akzidentelles im objektiven Seyn unterscheiden; hiemit bildet es Begriffe. Nun erst entfaltet sich im Kinde die Form des Urtheilens und also die Beziehung der Begriffe aufeinander, und endlich die Form des Schliessens, oder der organische Zusammenhang der Rede. Aber auch da dauert es noch eine Weile bis es über das Causalitätsverhältniß hinausgeht, und zum erstenmal Ich spricht; dann erst ist es zur bewußten Produktion seiner selbst gekommen.

194. Auch in der Geschichte der Menschheit mußte statt finden, was wir beym Kinde noch Jetzt sehen. Die Menschheit mußte zuerst durch die Sprache die Verhältnisse der Aussenwelt bis zur Produktion eines Causalitätsverhältnisses der Dinge fixiren, bevor die Individuen sich als sich selbst bedingende Einzelheiten, d. i., als I c h h e i t e n erfaßten, und jedem in diesem Rückgange auf sich zugleich eine Gesammtheit andrer Ichheiten, mithin der Selbstheit die Allheit entgegentrat. Auf solche Weise, da sich dem Individuum die Menschheit im Moment des Gefühles gegenüberstellte, war die Möglichkeit zur unbedingten Wirksamkeit des Individuums gegeben, die Möglichkeit des seiner selbst bewußten Seyns des Ich.

195. Es frägt sich nun, wie diese Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehe? — Offenbar indem das Ich in den (§. 186 - 188.) deduzirten Momenten

des

des Wollens, Erkennens und Bewußtseyns sich objektivirt; denn diese waren es, worin wie die Selbstbestimmung der absoluten Intelligenz auf gegenbildliche Weise eintreten sahen.

196. Da dem Individuum, indem es sich als Ich ausspricht, die Menschheit gegenübertritt; oder, mit andern Worten, da das Individuum nur als sich selbst bedingend erscheinen kann, indem es eine sich selbstbedingende Gesammtheit anerkennt; so kann es nichts anders objektiviren wollen, als die Identität von Selbstheit und Allheit (§. 186.). Die objektive Darstellung dieser Identität ist aber nur möglich vermittelst des Substrates des objektiven Daseyns, oder der Natur; denn nur dadurch, daß das unbedingte Verhältniß des Bewußtseyns zu sich selber in einem Gegenbilde oder Reflexe produzirt wird, kann es zur Aeusserung gelangen. Durch diese Aeusserung werden aber die Naturverhältnisse als symbolischer Ausdruck der Identität von Selbstheit und Allheit entwickelt, und also auf ideale Weise gestaltet.

197. Soll die Gesammtheit der Individuen oder die Menschheit der Identität von Selbstheit und Allheit objektiv, durch ideale Schöpfung äusserer Verhältnisse bewußt werden; so ist dieß nur möglich, indem sie all die Momente, in denen der Akt des Selbstbewußtseyns für das Individuum sich vollendet, sukzessiv in der Bestimmung der äussern Verhältnisse symbolisirt. Diese sukzessive Darstellung der Identität von Selbstheit und Allheit nach allen Entwicklungsstufen des Selbstbewußtseyns ist aber Geschichte. Geschichte ist die Form der Ent-Aeusserung

oder realen Darstellung des Wollens des Ich, oder, weil das Individuum sich selbst nicht als Ich finden kann, ohne daß ihm die Menschheit entgegentritt, des Wollens der Menschheit.

198. Die Entwicklungsstufen des Selbstbewußtseyns sind dreyzehn (§. 190.); also müssen dreyzehn Hauptepochen der Geschichte bis zu ihrer Vollendung sich zeigen. In der Geschichte unserer Menschheit stellen sie sich folgendermassen dar: Darstellung der Identität von Selbstheit und Allheit a) in der Form des Handelns — Gesch. der Thibetaner; b) in der Form des Denkens — Gesch. der Chinesen; c) in der Form des Seyns — Gesch. der Inder; d) in der Form der Vorstellung des Seyns — älteste Trennung der Völker aus ihren Ursitzen nach vier Hauptrichtungen; e) in der Form der Empfindung des Seyns — assyrisch-babylonisch-medisch-persische Gesch.; f) in der Form der Anschauung des Seyns — α) egyptische Geschichte; β) Gesch. der Araber; g) in der Form der Begreifung des Seyns — Gesch. der Hebräer; h) in der Form der Urtheilung des Seyns — α) Gesch. der voderasiatischen Völker; β) Gesch. der Phönizier und Carthaginenser; i) in der Form der Beschliessung des Seyns — Gesch. der Griechen; k) in der Form des Gefühles — Gesch. der Römer; l) in der Form des Wollens — Gesch. der modernen Welt bis zur Reformation; m) in der Form des Erkennens — Gesch. von der Reformation bis zur Gegenwart, welche Epoche aber noch lange nicht vollendet seyn wird; n) in der

Form des Bewußtseyns — Gesch. von Amerika.

Wir haben das hier Gesagte nicht ohne Gründe niedergeschrieben: Indeß mag man immerhin bezweifeln, ob wir in unserer Geschichte die dreyzehn Entwicklungsstufen des Selbstbewußtseyns richtig bezeichnet; doch dieß muß man anerkennen, falls man nicht unsere ganze Deduktion des Selbstbewußtseyns zu widerlegen im Stande ist, daß es überhaupt dreyzehn Hauptepochen in der Menschengeschichte geben müsse. — Zu erinnern ist, daß jede dieser Hauptepochen wieder in Perioden zerfällt, weil in jeder der Akt des Selbstbewußtseyns sich auf eigenthümliche Weise vollendet.

199. Wie, fragt vielleicht mancher, die Darstellung gewisser Formen soll der Geist der Geschichte seyn? — Nicht doch! Der Geist der Geschichte ist der Wille, die Identität von Selbstheit und Allheit zu offenbaren; allein dieser Geist will sich ja darstellen oder verkörpern, welche Verkörperung nur dann vollendet seyn kann, wenn er die vollkommenste Form, die des Selbstbewußtseyns, errungen hat; nämlich wenn solche geschichtliche Verhältnisse eingetreten sind, daß das Individuum nicht blos erkennt, sondern selbstbewußt ist, d. h., actu, in der That findet, die Identität von Selbstheit und Allheit sey sein Wille, sey der Quell seines Thuns.

200. Der Geist der Geschichte ist weder Freyheit noch Nothwendigkeit. Denn da das geschichtliche Wollen der Individuen dasselbe ist; nämlich dieß, der Identität von Selbstheit und Allheit bewußt zu

seyn; so tritt die allgemeine Gesetzmässigkeit in der sukzessiven Entwicklung der Momente des Selbstbewußtseyns noch nicht der Freyheit des Einzelnen als äussere Nothwendigkeit gegenüber. — Es kömmt aber auch im Wollen das Selbstbewußtseyn des Individuums noch nicht zu Stande, sondern nur in der That; diese ist es, worin das Individ sich auf gegenbildliche Weise als durch- und für-sich-selbst seyend erschafft. Es könnte folglich die Geschichte, als Ent-Aeusserungsform des Wollens der Individuen, selbst nicht wirklich werden, träte nicht eine Unterscheidung des individuellen Wollens in Bezug auf das Substrat der Aussenwelt ein. Diese Unterscheidung besteht darin, daß jeder die Identität von Selbstheit und Allheit nicht überhaupt, sondern nur innerhalb bestimmten Gränzen darstellen kann, wodurch ein Dieses und Jenes im Wollen unterschieden werden. Eine solche Unterscheidung des Wollens ist aber Erkennen; denn dem Erkennen werden Subjekt und Prädikat als entgegengesetzte Gränzbestimmungen des Wollens aufeinander bezogen. Indem nun das Individuum Gränzen seines Wollens in Bezug auf das Substrat des objektiven Daseyns fixirt, erkennt es sich selbst als das Bestimmende, als das Subjektive; das zu Bestimmende aber, oder das Objektive, was es durch Setzung einer äussern Bestimmung (im Gegenbild eines bestimmten Verhältnisses) umfassen will, ist die Allheit. Diese Erkenntniß, oder das sich Entgegentreten von Selbstheit und Allheit wird um so tiefer seyn, je mehr das Individuum in den Gränzen eines äussern Verhältnisses die Gesammtheit umfaßt.

201. Es fragt sich, welches die Entäusserungsform sey, wodurch das Erkennen der Menschheit sich real darstellt? — Es ist die des Staates. Offenbar hat der Staat die Aufgabe, die Gränzen des gegenseitigen Wollens Aller zu bestimmen, d. h., er hat zu bestimmen, wie weit jeder gehen dürfe, ohne aus der Identität seines Wollens mit dem aller Uebrigen herauszutreten. Also findet im Staate gerade die Unterscheidung des Wollens aller Einzelnen in Bezug auf die ideale Gestaltung der Aussenwelt statt. Daß die Form des Staates die der Geschichte voraussetze, ergiebt sich klar aus unserer Deduktion, weil nämlich die Gränzen des Wollens der Individuen, und also die staatsbürgerlichen Verhältnisse das ursprüngliche Maas ihrer Bestimmung nur aus der fortschreitenden Entwicklung des Selbstbewußtseyns der Menschheit schöpfen können. Die Geschichte der Menschheit zeigt nur das Streben, den Akt des Selbstbewußtseyns zu vollenden; die Staatengeschichte hingegen zeigt die hervortretende Freyheit der Nationen, wobey jedem einzelnen Staate die Gesammtheit der übrigen mit der Auffoderung allgemeiner Gesetzmässigkeit gegenübertritt.

202. Der Geist des Staats ist die Unterscheidung von Freyheit und Nothwendigkeit. Frey ist jeder Einzelne, indem er sich selbst als ein Dieses wollend setzt. Denn dadurch erschafft er sein Wollen als unabhängig vom Wollen Anderer, er erkennt sich als selbstständig; allein da die Aufgabe eines Jeden darin besteht, die äussere Weltanschauung auf ideale Weise als Symbolik der Identität von Selbstheit und Allheit zu gestalten; so tritt der Freyheit des Einzelnen die aller

Uebrigen entgegen, und in diesem gegenseitigen sich Bestimmen der Individuen vermittelst objektiver Verhältnisse erscheint die Foderung der Identität ihres Wollens als allgemeine Nothwendigkeit, inner deren Gränzen sich das individuelle Erkennen bewegt. Es ist klar, daß diese Nothwendigkeit nicht als ein äusseres Zwangsgesetz für die Erkenntniß sich darstelle; daß also das Sich-Gegenübertreten der Individuen in ihrer Eigenthümlichkeit keine wechselseitige Beschränkung ihrer Freyheit sey. Denn da das Thema aller Individuen dasselbe ist, nämlich die Vollendung des Aktes des Selbstbewußtseyns nach seinen Grundmomenten; so kann jeder nur insofern sich als frey erkennen, als er zugleich das Wollen Aller in sein eigenthümliches aufnimmt, und die verschiedenen Aeusserungsverhältnisse, welche durch das Substrat des objektiven Daseyns (des Nicht-Ich) möglich werden, sind daher Ausdruck der unbedingten Fülle des Selbstbewußtseyns, welche durch die Erkenntniß eintritt.

203. Vorstehendes läßt sich auch so darthun: Das Wollen eines Jeden, indem es in Verhältnisse der Aussenwelt eingeht, wird bedingt durch das Wollen aller Uebrigen. Aber diese Bedingung ist keine objektive, unabhängig vom Einzelnen bestehende, sondern eben so sehr subjektiv, weil das Individuum, gleichwie es durch die Gesammtheit zum Wollen aufgefodert wird, mit gleicher Auffoderung allen entgegentritt. Die Gränzen, innerhalb welchen die Harmonie aller Verhältnisse jederzeit statt findet, werden aber durch die Form des Staates gegeben für das Individuum; für die Staaten selbst werden sie bestimmt durch die Geschichte, worin sich der Akt des

Selbstbewußtseyns der Menschheit vollendet. Die Verfassung der Staaten erscheint also in beständiger Entfaltung bis sie eine solche Form gewinnt, welche die Individuen in jedem Verhältnisse zur Einsicht führt, daß, und wie ihr freyes Wollen auch jederzeit gesetzmässiges seyn müsse.

204. Im Moment des Erkennens, dessen reale Darstellungsform der Staat ist, tritt zwar die Unterscheidung von Selbstheit und Allheit ein; allein noch erscheint hier das Individuum nicht als durch und für sich selbst entäussert, oder als selbstbewußtseyend. Dazu gelangt es nur, indem es die Gränzen der Unterscheidung von Selbstheit und Allheit durch eine bestimmte That auf bestimmte Weise vereint. Nämlich indem es das Substrat der Natur oder des objektiven Seyns in Bezug auf welches alle Unterscheidung von Selbstheit und Allheit eintritt als Symbol der Identität beyder gestaltet. Diese Identität von Selbstheit und Allheit, da sie die Unterscheidung beyder voraussetzt, nennen wir Harmonie.

205. Die Gestaltung des objektiven Seyns kann als bestimmte zwar nur eine besondere seyn; allein das Individuum muß darin zugleich die Allgemeinheit seines Wollens offenbaren, weil durch die bestimmte That eben der Einzelne die Harmonie mit der Gesammtheit objektiv darstellen soll. Die bestimmte That des Individuums muß folglich in ihrer Besonderheit oder Realität eine ideale Bedeutung offenbaren, und diese muß sich objektiv in der Gestaltung des Substrates darstellen. Dieß wird dadurch ein idealisches Produkt, es wird Kunstprodukt. — Im Kunstprodukt stellt sich das Individuum dar als selbstbewußt-

seyend, indem es dieß als Gegenbild der Harmonie von Selbstheit und Allheit erschafft.

206. Der einzige Inhalt des Kunstproduktes ist die in ihm objektivirte Harmonie von Selbstheit und Allheit; diese ist das Verhältniß, welches seiner Gestaltung zum Grunde liegt. Denn das Kunstprodukt gewinnt doch allen Inhalt nur dadurch, daß es eine Beziehung hat auf daß Bewußtseyn des Menschen. Diese Beziehung kann aber in nichts Anderm bestehen als darin, daß der Akt des Selbstbewußtseyns, d. i., daß die Harmonie von Selbstheit und Allheit sich hier durch- und für-sich-selbst ausgesprochen findet. — Eine andre Frage ist es, wie das Substrat des objektiven Seyns eine solche Gestaltung gewinnen könne, daß es eine idealische Bedeutung offenbart? — Sie beantwortet sich dadurch, daß der menschliche Organismus selbst Ausdrucksform der Identität von Selbstheit und Allheit ist, und also auf eine seiner Natur entsprechende Weise das Substrat des objektiven Seyns produzirt. Dieß ist so zu verstehen, daß durch die Form des Organism auch die Symbolisirungsweise aller idealen Verhältnisse dem Individuum gegeben ist.

207. In den Formen der Geschichte, des Staats und des Kunstproduktes, vollendet sich allerdings das Selbstbewußtseyn des Individuums; doch nur auf objektive, reale Weise. Nämlich es wird nur selbstbewußt in der Bestimmtheit seines Thuns. Allein das Bewußtseyn des Individuums ist selbst ein ideales, in keiner bestimmten Darstellung zu fesselndes. Darum geht es über jedes einzelne Produkt hinaus, und strebt nach immer mehr vollendeter Objektivirung,

wie es die Geschichte fodert, worin der Akt des Selbstbewußtseyns der Menschheit zu Stande kömmt.

208. Es ist mit der Ent-Aeusserung des Individuums auch dessen Er-Innerung verbunden, weil das Individ, indem es die Harmonie von Selbstheit und Allheit im Kunstprodukt objektiv erschafft, auch inne wird, daß es selbst das Setzende seines Bewußtseyns, also das Vermögen der Selbstverwirklichung sey. Indeß wird es sich also nur auf bedingte Weise inne; denn es kann die Identität von Selbstheit und Allheit nicht absolut, sondern nur als Harmonie in Bezug auf das Substrat des objektiven Seyns darstellen. Das Individuum findet sich folglich nur als Glied der Menschheit im geschichtlichen Wirken. Die unbedingte Darstellung der Identität von Selbstheit und Allheit erscheint ihm entgegen als das Ideal seines Wirkens, und dieß Ideal des Selbstbewußtseyns bezeichnet der Mensch als Gott. So wie dieß Ideal das bedingte Bewußtseyn jedes Individuums übersteigt; so wird der Mensch inne, daß nur ein unbedingtes Vermögen der Selbstverwirklichung Grund seines Daseyns seyn könne, und daß es nur vermög dieses Grundes zum Selbstbewußtseyn gelange. Dergestalt findet die absolute Intelligenz sich selbst auf gegenbildliche Weise, indem sie im Menschen als Gottheit offenbar wird.

209. Weil mit der Ent-Aeusserung des Individuums dessen Er-Innerung verbunden ist; so müssen den realen Formen der Geschichte, des Staats und des Kunstproduktes eben so viele ideale gegenüberstehen. Es werden die der Religion, der Wissenschaft und der Kunstbildung seyn.

210. Religion, sagen wir, sey die Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit im Wollen. —

Wenn das Individuum, in der objektiven Darstellung des Wollens, in der Geschichte auf sich zurückblickt; so findet es das vollendete Selbstbewußtseyn der Identität von Selbstheit und Allheit als Ziel seines Strebens. Es findet also der Einzelne, daß er Dasselbe will, wie die Gesammtheit, und dadurch wird er inne, daß vermög des Wollens die ursprüngliche Verbindung Aller mit Allen geschlossen werde, daß Jeder nur aus sich herausgehen könne, indem er in sich aufnimmt den Geist des Ganzen. Diese Verbindung Aller mit Allen, diese Hingebung Aller an Alle, welche jeder als Wille und Gesinnung inne wird, ist aber Religion (religatio). — Weil die religiöse Gesinnung weder frey hervorgebracht, noch durch eine äussere Nothwendigkeit erzeugt ist; so findet Jeder ein unbedingt identisches Vermögen als Grund seines Strebens, welches er sich, wie schon erinnert, seines Strebens selbst bewußt werdend, als Ideal des menschlichen Daseyns, als Gottheit gegenüberstellt.

211. Das Individuum ist nur selbstbewußt in der That; darum objektivirt es auch die religiöse Gesinnung, und so entsteht Gottesdienst. Mit der Entwicklung des Selbstbewußtseyns in der Geschichte muß sowohl die Objektivirung des Ideals des menschlichen Daseyns, der Gottheit, als auch die Objektivirung der religiösen Gesinnung eine immer vollkommnere Form gewinnen. So erscheinen die Religionen, und die Hauptepochen der Geschichte der Menschheit sind zugleich Hauptepochen der Religionsgeschichte.

212. Wenn wir das Willensvermögen als Gemüth bezeichnen, können wir sagen: Religion sey die Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit durch das Gemüth.

213. Durch die Religion wird dem Individuum nur der Wille offenbar, die Identität von Selbstheit und Allheit objektiv darzustellen in der Schöpfung äusserer Verhältnisse; noch aber ist es hier nicht in der That selbstbewußt. Der That muß vorausgehen die Erkenntniß; das Individuum muß sich selbst als Vermögen der Unterscheidung seines Wollens vom Wollen der Gesammtheit innewerden, und diese Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit im Erkennen ist Wissenschaft. Im Staate tritt die Unterscheidung der Individuen auf objektive Weise ein; aber so wie dieser die Geschichte voraussetzt, so setzt die Wissenschaft die Religion voraus, d. h., die Erkenntniß, oder die Unterscheidung des Wollens kann nicht statt finden ohne eine ursprünglich im Wollen anerkannte Identität von Selbstheit und Allheit.

214. Daß die Erkenntniß Unterscheidung des Wollens sey, läßt sich leicht darthun. Nämlich das Erkennen fodert ein Subjekt und Objekt, ein Bestimmendes und zu Bestimmendes. Beyde werden durch denselben Willensakt festgehalten; aber sie werden nur erkannt dadurch, daß das Wollen selbst sich in beyden als verschiedenes findet, und so die Gränzen ihrer gegenseitigen Beziehung ergreift. Solche Erkenntniß nun, wo das Wollen nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst eines Substrates sich als Subjekt und Objekt setzt, ist nur eine bedingte, nämlich Erkenntniß der Relationen der Dinge. Unbedingte Erkennt-

niß, oder Erkenntniß des Unbedingten tritt nur da ein, wo das Wollen nicht mehr ein andres, sondern wo es sich selbst als Bestimmendes und zu Bestimmendes setzt; also wo das Wollen sich durch- und für-sich-selbst bedingt. Der Anfang und das Ziel der Wissenschaft ist demnach Selbsterkenntniß; diese ist das Bedingende aller Erkenntniß der Dinge.

215. Mit der Unterscheidung des Wollens von sich selbst, welche das Individuum inne wird als Wissenschaft, treten sich Freyheit und Nothwendigkeit, die in der Religion noch als identisch erscheinen, gegenüber. Frey erscheint das Wollen, weil es einerseits als sich bestimmend, als subjektiv auftritt; nothwendig erscheint es, weil es nur selbst das zu Bestimmende, das Objektive seyn kann. Diejenigen, welche dieser Ansicht entgegen allein die Freyheit als das Unbedingte im Individuum anerkennen, müssen doch einräumen, daß dieß Unbedingte allen Individuen auf gleiche Weise innewohne. Dadurch aber legen sie einen gleichen Grund des Wollens in Alle, und wenn sie nun immerhin sagen, das Wesen der Freyheit sey unerforschlich; so können sie doch nicht läugnen, daß vermöge desselben alle beseelenden Grundes auch alle dasselbe zu realisiren gesinnt seyn müssen. Allein hiemit erscheint ja die Freyheit zugleich als unbedingte Nothwendigkeit, als allgemeine Gesetzmässigkeit des Thuns. — Das identische Wollen der Individuen kann aber nicht zur That werden, als durch Schöpfung äusserer Verhältnisse, weil nur dadurch das Individuum sich auf bestimmte Weise als wollend erkennt. Gemäß dem vorigen muß man also auch zugeben, daß in allen verschiedenen Bezie-

hungen, wodurch sich die Gesammtheit der Individuen entgegentritt, nur die Offenbarung jenes identischen Grundes durch- und für-sich-selbst zu Stande komme, daß also dieser, um selbstbewußt zu seyn, zugleich die Unterscheidung von Freyheit und Nothwendigkeit setze.

216. Wenn wir das Erkenntnißvermögen als Vernunft bezeichnen, können wir sagen, Wissenschaft sey die Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit durch die Vernunft.

217. Durch die Wissenschaft erkennt sich zwar das Individuum als bestrebt, die Identität von Selbstheit und Allheit darzustellen; allein noch ist es nicht selbstbewußt. Dieß geschieht nur, indem es ein objektives Seyn als Ausdruck dieses Strebens produzirt, mit andern Worten, indem es äussere Verhältnisse als Symbol der Identität von Selbstheit und Allheit gestaltet. Dadurch ist es in der That selbstbewußt, und diese Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit im Thun ist Kunstbildung.

218. Gleichwie aller Erkenntniß das Verhältniß von Selbstheit und Allheit zum Grunde liegt, und daher das Wissen, in seiner Unbedingtheit betrachtet, eine Innewerdung der Identität beyder in ihrer Unterscheidung ist; so liegt auch allem Thun das Verhältniß von Selbstheit und Allheit zum Grunde. Allein weil die Erkenntniß auch auf bedingte Weise eintritt, indem nicht blos das Wollen des Individuums unmittelbar immer sich selbst als Gegenstand des Erkennens setzt, sondern auch mittelbar, zunächst äussere Verhältnisse zum Gegenstande sich machend; so er-

scheint auch im Thun des Individuums die Kunstbildung letzteren Falles nur auf bedingte Weise. In ihrer Unbedingtheit spricht sie sich aus, wenn sie wirklich das Kunstprodukt als Symbol der Harmonie von Selbstheit und Allheit zu Stande bringt. Dieß ist aber ihre Aufgabe; denn nur dadurch erfaßt sich das Individuum in seiner Unbedingtheit als Schöpfer des eignen Daseyns.

219. Wenn die Frage beantwortet werden soll, wie sich Religion, Wissenschaft und Kunstbildung zu einander verhalten; so darf man nur auf die Ideen als die obersten Grundsätze zurückblicken. Wir fanden die Idee des Handelns der Form und dem Gehalte nach unbedingt; ihr entsprechend erscheint die Religion unbedingt sowohl dem Gehalte als der Form nach, weil Nothwendigkeit und Freyheit in ihr noch ungetrennt, oder weil Selbstheit und Allheit noch im unmittelbaren Verhältnisse der Identität in ihr sind. Wir fanden die Idee des Denkens der Form nach unbedingt, dem Gehalte nach bedingt; ihr entsprechend erscheint die Wissenschaft unbedingt der Form nach, weil sich hier Nothwendigkeit und Freyheit, oder weil sich Allheit und Selbstheit als unbedingte, d. i., sich selbst bedingende Unterscheidungsmomente gegenübertreten; aber bedingt dem Gehalte nach, weil das Verhältniß der Unterscheidung von Nothwendigkeit und Freyheit nur in Hinsicht des Substrates einer Aussenwelt statt findet. Wir sahen die Idee des Seyns dem Gehalte nach unbedingt, der Form nach bedingt; ihr entsprechend erscheint die Kunstbildung unbedingt dem Gehalte nach, weil durch sie das Individuum im Substrat des objektiven Daseyns die

Identität von Selbstheit und Allheit, also das unbedingte (sich selbst Bedingende) Verhältniß des Selbstbewußtseyns ausspricht. Die Kunstbildung erscheint aber der Form nach bedingt, weil das Selbstbewußtseyn der Identität von Selbstheit und Allheit eben nicht anders eintreten kann als auf bestimmte Weise, im Reflex eines objektiven Daseyns; mit andern Worten, weil das Individuum nur immer ein bestimmtes Kunstprodukt als bedingten Ausdruck seines unbedingten Strebens erschaffen, und so die Identität von Selbstheit und Allheit nur als Harmonie darstellen kann. — Die Idealität seines Wollens beweißt indeß das Individuum dadurch, daß es über jedes einzelne Produkt hinausgeht, und die in der Geschichte fortlaufende Vollendung der Darstellungsformen des Selbstbewußtseyns sich zum Ziele setzt.

220. Wenn wir das Bildungsvermögen als Phantasie bezeichnen, so können wir sagen, die Kunstbildung sey die Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit durch die Phantasie.

221. Wir haben gezeigt, daß das Ideal der Menschheit dieser als Gottheit offenbar werde. Wir müssen dieß weiter entwickeln und nachweisen, daß alle Prädikate, welche der Mensch Gott beylegt, oder alle sogenannten Eigenschaften Gottes, nichts weiter als verschiedne Er-Innerungszustände des Selbstbewußtseyns, objektiv und auf unbedingte Weise betrachtet, sind. Die drey Hauptformen der Er-Innerung oder Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit stellen sich dar als Religion, Wissenschaft und Kunstbildung. Es ist jedoch klar, daß das Individuum seines religiösen, wissenschaftlichen und

künstlerischen Strebens nur actu oder in der That selbstbewußt ist, wenn es jedes nach den Momenten des Wollens, Erkennens und Bildens wieder objektivirt, und daraus erwachsen neun Momente, worin Religion, Wissenschaft und Kunst als Gesinnung des Individuums sich entfalten.

222. Betrachten wir vor allen die Momente, worin sich Religion als Gesinnung des Individuums darstellt. Religion umfaßt überhaupt die Sphäre des Wollens, gleichwie Wissenschaft die Sphäre des Erkennens, Kunst die Sphäre des Thuns des Individuums. Die Religion als Gesinnung ist daher im Menschen ausgesprochen in dem Momente, wo der Wille desselben wirklich als Wille zur That offenbar wird. Daß er also offenbar werde, ist nicht möglich ohne Bezug auf das Substrat des objektiven Daseyns. Soll aber dieß als Symbol der Harmonie von Selbstheit und Allheit erscheinen; so muß die Unterscheidung der Individuen im Wollen, d. i., die Erkenntniß vorhergehen. Die Erkenntniß, wodurch der Eine als ein Dieser dem Andern als einem Jenen gegenübertritt, setzt aber selbst voraus, daß ursprünglich und unabhängig vom Substrate des objektiven Daseyns alle Dasselbe wollen. Solchergestalt gewinnen wir drey Momente, in welchen sich die religiöse Gesinnung des Individuums vollendet ausdrückt; es werden die der Andacht, Sittlichkeit und Begeisterung seyn.

223. Andacht ist die Offenbarung des Gemüthes (Willensvermögens); oder genauer ausgedrückt: sie ist die Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit durch Gemüthesoffenbarung.

Sitt-

Sittlichkeit ist die Erkenntniß des Gemüthes; genauer: sie ist die Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit durch Gemüthserkenntniß.

Begeisterung ist die Darstellung des Gemüthes; genauer: sie ist die Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit durch Gemüthesdarstellung.

Wir wollen die hier aufgestellten Definitionen durch nähere Erörterung als gültig darthun.

224. Daß die Andacht nicht ein blos unbestimmtes Gefühl seyn kann, daß sie durchaus leer und bedeutungslos wäre, wenn durch sie nicht ein Verhältniß des Menschen zum Menschen begründet würde, bedarf wohl kaum eines Beweises. Gesetzt Ihr nennt Andacht eine Hingebung an Gott, oder ein Aufstreben zum Göttlichen, so frage ich, was Ihr unter Gott versteht? Er ist Euch ein bloßes Wort ohne Gedanke, falls Ihr ihn nicht als Grund (als begründendes Vermögen) eines Verhältnisses zwischen Euch selbst betrachtet. Nun entsteht Euch aber in der Andacht kein Verhältniß in Bezug auf das objektive Daseyn, oder die Natur, wodurch Ihr Euch gegenseitig als unterschieden erkennt, auch das Göttliche wollt Ihr nicht durch die Andacht erkennen, sondern es hervorbringen (denn Ihr müßt es schon hervorgebracht haben, um es zu erkennen) und also es hervorbringend desselben als Grundes in Euch innewerden. In der Andacht entsteht also das reine Verhältniß des Wollens, wodurch ihr Euch ursprünglich verbunden findet, und diese Euere ursprüngliche Verbindung besteht darin, daß Ihr dasselbe wollt, daß Jeder nur sich selbst als wollend setzen kann, indem

er zugleich die Gesammtheit im Wollen umfaßt. Dieß Verhältniß der ursprünglichen Aufnahme der Allheit in die Selbstheit, der ursprünglichen Hingebung der Selbstheit an die Allheit ist's, was als Andacht erscheint. Das Gefühl, das Ihr in Euch findet, wenn Ihr im Momente der Andacht auf Euch selbst reflektirt, ist's nicht, was die Andacht ausmacht, obwohl die Andacht ohne dasselbe sich Euch nicht objektiv darstellen kann. Dieß Gefühl ist nur der Reflex, wodurch Ihr des in der Andacht entstehenden Verhältnisses selbstbewußt werdet, indem Ihr es im Substrat Eueres Organismus symbolisirt. Wir haben nämlich bewiesen, daß das Selbstbewußtseyn nur vermittelst eines Reflexes zu Stande kömmt, welcher hier, wo das Individuum auf sich zurückgeht, sich er-innert, nur ein im Organismus hervorgerufenes Gefühl seyn kann.

225. Weil das Verhältniß der Identität von Selbstheit und Allheit, das in der Andacht sich offenbart, weder frey hervorgebracht, noch durch eine äußere Nothwendigkeit erzeugt ist; so anerkennt das Individuum in der Andacht überhaupt einen identischen, unbedingt durch-und-für-sich-selbst bestehenden Grund alles Wollens. Es fragt sich, wie dieser, in Bezug auf das in der Andacht entstehende Verhältniß, objektiv werde? — Als Ideal, wodurch die Andacht ihre Weihe empfängt und wonach sie strebt, d. i., als Heiligkeit. Das Ideal des menschlichen Bewußtseyns fanden wir überhaupt als Gottheit. Wenn nun im Bewußtseyn die Andacht hervortritt, so erscheint die Gottheit unter der Bestimmungsform der Heiligkeit; denn nur die Andacht ist's, welche heiligt.

Es fühlt in ihr das Individuum sich selbst verklärt, indem hier noch nicht menschliches Wollen als ein dieses und jenes eintritt.

226. Die Andacht ist nur Offenbarung des Wollens; damit dieses sich auch wirklich darstelle, wird erfodert, daß zuerst eine Unterscheidung desselben statt finde; nämlich daß das Individuum die Gränzen seines Wollens im Verhältnisse zum Wollen andrer Individuen bestimme, also daß es sich selbst im Wollen von andern unterscheide, oder sich als wollend erkenne; hiemit aber entsteht ihm das Verhältniß der Sittlichkeit. Es wird Niemand läugnen, daß die Sittlichkeit sich auf das Wollen des Menschen beziehe; aber nicht insofern er überhaupt und ursprünglich die Identität von Selbstheit und Allheit offenbaren will, welches Wollen er als Andacht inne wird, sondern insofern er sich als Dieser in Hinsicht Anderer im Wollen setzt, tritt das Verhältniß der Sittlichkeit ein. Folglich besteht dieß Verhältniß darin, daß die Individuen unter Voraussetzung der Identität von Selbstheit und Allheit im Wollen gegenseitig die Gränzen der Unterscheidung desselben zu bestimmen suchen. Mit dieser Unterscheidung der individuellen Gesinnung im Momente der Sittlichkeit tritt auch die Unterscheidung von Freyheit und Nothwendigkeit ein. Frey ist Jeder, indem er sich durch sich selbst bestimmt, ein Dieses zu wollen; aber er kann sich nur insofern frey finden, als er sein Wollen zugleich als Wollen der Gesammtheit inne wird, d. i., als er für sich selbst zugleich nothwendig in seiner Willensbestimmung erscheint, weil nur durch Schöpfung der Harmonie

von Selbstheit und Allheit das Selbstbewußtseyn zu Stande kömmt, und daher einer Bestimmung des objektiven Seyn, worin nicht jene als Gränzen sich gegenübertreten, kein durch- und für-sich-selbst bestehendes, unbedingtes Wollen, sondern lediglich ein bedingtes, unselbstständiges zum Grunde liegen kann, das also durch und für sich ein andres gesetzt ist. Wie ein solches (unsittliches) Wollen im Individuum Platz greifen könne, davon später.

227. Im Momente der Sittlichkeit, wo das Individuum sich als wollend erkennt, findet es sein Wollen als frey und nothwendig zugleich und es findet die Freyheit und Nothwendigkeit desselben auseinandergehalten durch Anerkennung eines Substrats des äussern Daseyns in Bezug auf welches Selbstheit und Allheit sich harmonisch darzustellen streben. Hierdurch erscheint aber das sittliche Verhältniß unter doppelter Bestimmung. Einerseits muß das Individuum sich als frey erkennen; insofern es sich nun bestrebt findet seine Selbstständigkeit, jedoch unter Anerkennung der Identität von Selbstheit und Allheit zu behaupten, wird es seine sittliche Gesinnung als Gerechtigkeit inne. Anderseits kann es sich nur als frey erkennen, indem sein Wollen zugleich nothwendig ist; insofern nun das Individuum sich bestrebt findet seine Selbstständigkeit, jedoch wieder unter Voraussetzung der Identität von Selbstheit und Allheit, hingegeben an das Wollen der Gesamtheit, und diese dadurch im Wollen zu umfassen, wird es seine sittliche Gesinnung als Güte inne.

228. Wenn solchergestalt das Individuum im Momente der Sittlichkeit auf das Ideal der Mensch-

heit, auf Gott, hinblickt; so wird ihm dieser unter der doppelten Bestimmungsform der Güte und Gerechtigkeit objektiv, und weil in diesem Momente die Unterscheidung von Selbstheit und Allheit eintritt; so kann durch das Individuum jene doppelte Bestimmungsform nur mit dem Attribute der Allheit verbunden, als Allgüte und Allgerechtigkeit Gott beygelegt werden. Diese sind demnach hier die idealen Eigenschaften Gottes.

229. Im Momente der Sittlichkeit erkennt sich das Individuum als wollend; allein noch stellt es hier sein Wollen nicht wirklich dar. Dieß geschieht nur, wenn es Freyheit und Nothwendigkeit, die im sittlichen Verhältnisse sich gegenübertreten, als vereint auszusprechen bestrebt ist. Dieß Streben wird das Individuum inne als Begeisterung. Die Begeisterung unterscheidet sich von Andacht dadurch, daß in dieser die Identität von Selbstheit und Allheit als ursprüngliche, noch nicht durch Anerkennung eines Substrates vermittelte erscheint, während jene eben der Wille ist, das äußere Daseyn als Ausdruck der Harmonie von Selbstheit und Allheit zu gestalten. Das Gefühl der Begeisterung entsteht nur, indem das Individuum sich als Vermögen inne wird, Freyheit und Nothwendigkeit, die als die Gränzbestimmungen des sittlichen Verhältnisses auftreten, in Einem Wollen zu vereinen und so durch- und für-sich-selbst im Wollen zu begränzen. Die Begeisterung ist Synthese von Andacht und Sittlichkeit.

Anmerk. Wir müssen hier den Leser aufmerksam machen, worauf eigentlich die hier gegebenen Bestimmungen der Andacht, Sittlichkeit und Begeiste-

rung sich stützen, damit er sie nicht für willkührliche Behauptungen halte. — Offenbar auf den synthetischen Gang unserer Deduktion. Nämlich wir haben zuerst überhaupt dargethan, wie das Bewußtseyn die aktive Aussprechung der Identität von Selbstheit und Allheit sey. Zweitens haben wir erörtert, wie das Wollen dem Erkennen, dieses dem Thun, zwar nicht der Zeit, wohl aber der Idee nach vorhergehe, und wie jeder dieser drey Grundmomente selbst wieder in drey Entwicklungsstufen sich vollende. Drittens haben wir gezeigt, wie es diesen Entwicklungsstufen entsprechende Gefühle (Verhältnißbestimmungen) des Organismus geben müsse, wodurch sie objektiv für das Bewußtseyn werden. Es bleibt uns also hier nur dieß zu beweisen übrig, daß die Gefühle in den von uns angegebenen Entwicklungsmomenten des Selbstbewußtseyns wirklich durch die Worte Andacht, Sittlichkeit und Begeisterung zu bezeichnen seyen. Doch deßhalb berufen wir uns auf den Sinn, den jene Worte im allgemeinen Sprachgebrauche erlangt haben, und wir könnten, wenn es nicht hier zu weitläuftig wäre, durch Analyse ihres Gebrauchs allerdings beweisen, daß sie der von uns angegebenen Bedeutung entsprechen.

230. In der Begeisterung als Darstellung des Wollens wird das Individuum sich selbst als Willensvermögen inne, das objektive Seyn als Symbol der Harmonie von Selbstheit und Allheit zu bilden; es setzt sich also hier selbst als schaffende Macht einer äussern Welt. Allein es findet sich nur als diese schaffende Macht, insofern es sich als harmonisch aner-

kennt mit einer Gesammtheit andrer Individuen; denn gerade diese Anerkennung gewährt das Gefühl der Begeisterung. Wenn nun der Einzelne in diesem Momente auf das Ideal der Menschheit, auf die Gottheit, hinblickt; so erscheint ihm diese seiner durch die sittliche Abhängigkeit von der Gesammtheit bedingten Macht gegenüber als unbedingte Macht, als Allmacht. Diese ist die ideale Bestimmungsform, welche der Mensch hier Gott beylegt.

231. In der Begeisterung anerkennt sich zwar das Individuum als irgend etwas Bestimmtes wollend; allein es erkennt sich noch nicht und stellt sich noch nicht dar in seiner Willensbestimmtheit. Zunächst also muß es selbst die Vollendung seines Erkennens in drey Momenten inne werden. Es findet diese Momente als Wißbegierde, Einsicht und Weisheit.

Wißbegierde ist die Offenbarung der Vernunft (des Erkenntnißvermögens); oder genauer ausgedrückt: sie ist die Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit durch Vernunftoffenbarung.

Einsicht ist die Erkenntniß der Vernunft; oder genauer ausgedrückt: sie ist die Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit durch Vernunfterkenntniß.

Weisheit ist die Darstellung der Vernunft; oder genauer ausgedrückt: sie ist die Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit durch Vernunftdarstellung.

Wir wollen die hier gegebenen Definitionen gleich den vorigen näher erörtern.

232. Das Gefühl der Begeisterung ist das Gefühl der Harmonie des individuellen Wollens mit dem der Gesamtheit in Bezug auf das äussere Daseyn. Nun ist es aber nothwendig, daß der Mensch auch dieß äussere Daseyn erkenne, daß er selbst eingehe in das Substrat der Natur, und in ihm die Gränzen der Unterscheidung von Nothwendigkeit und Freyheit, oder von Allheit und Selbstheit bestimme. Dazu wird erfodert, daß er vor allem erkennen wolle, daß er zuerst das Streben nach Erkenntniß in sich inne werde, und dieß Streben zu erkennen ist Wißbegierde. Als Wißbegierde wird dem Menschen der Trieb nach Einsicht offenbar, sie ist daher die Offenbarung der Vernunft (des Erkenntniß-Vermögens) in ihm, sie ist die Anerkennung seiner eignen vernünftigen Gesinnung.

233. Die Wißbegierde strebt das Wahre zu erkennen; sie anerkennt also, daß es ein Wahres gebe. Was ist aber das Wahre? — Das durch- und für-sich-selbst sich Bewährende oder als unläugbar Darstellende. Als dieses fanden wir den absoluten Akt des Selbstbewußtseyns. Alle Wahrheit der Dinge (des Bedingten) führt auf ein Unbedingtes, auf ein absolutes Vermögen der Selbstverwirklichung, und schöpft aus ihm ihre Begründung, das, wie wir gesehen, im Menschen als Identität von Selbstheit und Allheit wirklich wird. Diese ist folglich das unbedingt Wahre, was dem Individuum als Grund und Ziel seines Strebens im Moment der Wißbegierde erscheint, und darum haben wir letztere als Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit durch die Offenbarung der Vernunft bezeichnet.

234. Es ist nicht zu übersehen, wie hier, wo die Verhältnisse des Erkennens eintreten, Selbstheit und Allheit als Subjektives und Objektives sich gegenüber-treten und scheinbar trennen, indem das Individuum als Subjekt zunächst ein Objekt ausser sich als Gegenstand des Erkennens findet. In den Verhältnissen des Wollens entgegen, in der Andacht, Sittlichkeit und Begeisterung, gewahrte sich das Individuum unmittelbar zugleich als Objekt seines Wollens. Der Schein dieser Trennung von Subjektivem und Objektivem im Erkennen rührt daher, weil die Beziehung zwischen Selbstheit und Allheit hier durch das Substrat des objektiven Seyns vermittelt wird.

235. Wenn das Individuum im Moment der Wißbegierde auf die Gottheit den Blick richtet; so wird ihm diese objektiv als das Ideal seiner Wißbegierde, als Allwahrheit. Diese ist demnach die Bestimmungsform, die es hier Gott beylegt.

236. In der Wißbegierde strebt zwar das Individuum zu erkennen; allein es erkennt sich noch nicht in diesem Streben. Dieß geschieht nur, wenn es das Wahre, das es durch die Wißbegierde anerkennt, selbst in bestimmten Verhältnissen als ein Dieses und Jenes setzt, und solchergestalt es sich gegenüberstellt. Dieß Verhältniß der Unterscheidung des Wahren von sich selbst, wodurch die Wißbegierde innerhalb gewissen Gränzen erscheint, findet das Individuum als Verhältniß der Einsicht. Die Einsicht erfodert ein zu Bestimmendes und ein Bestimmendes, ein Prädikand und ein Prädikat; ihre Beschaffenheit hängt also von dem ab, was sie als das zu Bestimmende und Bestimmende auffaßt. So lange die Einsicht als Prädi-

kand und Prädikat ein andres, nicht sich selbst setzt; oder so lange in ihr das Individuum von sich selbst ein andres prädizirt, nicht den Akt des Selbstbewußtseyns; so lange erscheint die Einsicht nur als bedingte! So sind alle Urtheile, in denen Verhältnisse des objektiven Daseyns bestimmt werden, oder menschliche Verhältnisse in Bezug auf dieses, überhaupt alle Urtheile, wo das Prädikat als ausser dem Prädikand befindlich erscheint, blos relative, und haben daher auch nur bedingter Weise Gültigkeit. Von allen diesen Relationsurtheilen läßt sich erstlich eben so das Gegentheil darthun, sobald man die Bedingung, unter der sie ausgesprochen werden müssen, bey Seite setzt oder verändert; zweytens läßt sich bey allen Urtheilen, wo das Prädikat nicht im Prädikand selbst liegt, für letzteres eine unbestimmbare Menge Prädikate finden, ohne daß doch hierdurch das Prädikand seiner Eigenthümlichkeit nach bestimmt für die Einsicht würde, weil in diesen Urtheilen nur eingesehen wird, welche Relationen das zu Bestimmende mit andern eingeht, nicht welch Verhältniß es zu sich selbst hat. Eine Einsicht des Grundes der Verhältnisse ergiebt sich nur, wenn das einsehende Subjekt in der Betrachtung des Substrates der Natur auf sich zurückgeht, und sich selbst als Objekt der Einsicht setzt. Dadurch wird für die Einsicht ein unbedingtes, sich selbst bedingendes Seyn offenbar, das Selbstbewußtseyn, welches, wie wir gesehen, im Menschen unter der Form der Identität von Selbstheit und Allheit sich durch- und für-sich-selbst setzt, weßwegen wir denn die Einsicht als Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit bezeichneten.

237. Das Individuum, indem es sich in der Einsicht für sich selbst bestimmt, erscheint als das Subjekt des Erkennens, es erscheint als das Wissende; weil es sich aber in der Einsicht zugleich durch sich selbst bestimmt, weil es die Einsicht nicht aus einem Andern, sondern lediglich aus sich schöpft, erscheint es auch als das Objekt des Erkennens, als das gesetzmässige; nur Gesetzmässigkeit ist Gegenstand, Objekt des Wissens. Dieß sind die beyden Formen, unter welchen die Unterscheidung von Freyheit und Nothwendigkeit im Momente der Einsicht sich ausspricht. Wenn nun das Individuum in diesem Momente auf das Ideal der Menschheit, auf Gott, hinblickt; so erscheint ihm dieser unter der doppelten Bestimmungsform der Allwissenheit und Allgesetzmässigkeit, welches also die hier aufzustellenden Attribute der Gottheit sind.

238. Im Momente der Einsicht erkennt das Individuum nur die Gränzen, in denen Selbstheit und Allheit sich gegenübertreten; allein es muß auch die Harmonie beyder in Bezug auf ihre durch die Einsicht gegebene Unterscheidung darstellen. Indem es sich in dieser Darstellung erfaßt, findet es sich selbst als weise. Die Einsicht läßt das Wissen und die Gesetzmässigkeit für das Bewußtseyn als subjektives und objektives getrennt erscheinen; die Weisheit aber zeigt den Verein beyder; denn das Individuum wird sich hier inne als das Wissen seiner eignen Gesetzmässigkeit, oder als die Gesetzmässigkeit seines eignen Wissens. Im Momente der Weisheit, weil hier Subjektives und Objektives wieder vereint sind, kann das Individuum nicht mehr ein Andres, sondern nur sich selbst als Gegenstand seines Erkennens finden; darum

haben wir Weisheit als Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit durch Vernunftdarstellung bezeichnet. Als weise gewahrt sich das Individuum nur, indem es die Verhältnisse des objektiven Seyns, die es einsieht, als Symbolik des Selbstbewußtseyns ausspricht. Weisheit ist die Vollendung des Erkennens, seine Bestimmung durch- und für-sich-selbst; sie ist demnach die Synthese von Wißbegierde und Einsicht. Daß Weisheit sich nur auf das Verhältniß des Erkennens beziehe, läßt sich leicht darthun. Freylich sagt man: weise handeln; allein eben so spricht man auch: andachtsvoll handeln, sittlich handeln, u. s. w. Das heißt, in der That des Individuums kann das Verhältniß der Andacht, Sittlichkeit, Weisheit, u. s. w. hervorleuchten. Daß uns aber eine individuelle That als weise erscheine, ist nicht möglich, ohne daß wir finden, das Individuum habe in seinem Thun das Verhältniß zwischen Allheit und Selbstheit eingesehen und gemäß dieser Einsicht auch die Harmonie beyder durch- und für-sich-selbst bestimmt; also ist Weisheit Darstellung der Vernunft, des Erkenntnißvermögens.

239. Wenn das Individuum in gegenwärtigem Momente auf das Ideal der Menschheit, auf Gott, hinblickt, so wird ihm dieser seiner Selbstheit gegenüber unter der Bestimmungsform der Allweisheit objektiv.

240. Bisher haben wir gezeigt, wie das Individuum sich als wollend und erkennend inne werde. Nun übrigt uns noch zu entwickeln, wie es sich inne werde als darstellend die Harmonie von Selbstheit und Allheit, oder, wie es in der That selbstbewußt

sey. Die Vollendung des Thuns kömmt so wie die des Wollens und Erkennens ebenfalls in drey Momenten zu Stande. Wie bezeichnen sie als Liebe, Persönlichkeit und Kunstbildung.

Liebe ist die Offenbarung der Phantasie (des Darstellungs- oder Bildungsvermögens); genauer ausgedrückt: sie ist die Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit durch Phantasieoffenbarung.

Persönlichkeit ist die Erkenntniß der Phantasie; genauer ausgedrückt: sie ist die Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit durch Phantasieerkenntniß.

Kunstbildung ist die Darstellung der Phantasie; genauer ausgedrückt: sie ist die Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit durch Phantasiedarstellung.

Die hier gegebenen Definitionen wollen wir nun näher erörtern.

241. Das Verhältniß der Liebe erzeugt sich, wie wir bisher gesehen, weder durch die Darstellung des Wollens noch durch die des Erkennens; gleichwohl aber bezeichnet Liebe eine Verbindung der Individuen, aber keine Verbindung unter der Form des Seyns, sondern in der Form des Strebens, dadurch entstehend, daß Alle sich gesinnt finden dasselbe darzustellen. Darstellung der Identität von Selbstheit und Allheit ist also das Streben der Liebe. Liebe ist der synthetische Ausdruck von Andacht und Wißbegierde. So wie in der erstern das Individuum das Streben anerkennt, die Identität von Selbstheit und Allheit zu offenbaren,

in der letztern das Streben, diese Identität durch gegenseitige Unterscheidung von Selbstheit und Allheit zu erkennen; so anerkennt es in der Liebe das Streben, die Identität und Unterscheidung beyder zugleich darzustellen. Nur das sich Gegenübertreten von Selbstheit und Allheit in Bezug auf das Substrat des äussern Daseyns ist's, was der Liebe ihr Bestehen giebt, indem das Individuum dadurch aufgefodert wird, den Verein beyder zu erschaffen. Wo keine Entgegensetzung von Selbstheit und Allheit durch die Erkenntniß gegeben ist, da kann auch das Verhältniß der Liebe nicht eintreten, es kann kein Streben zu aktueller Auflösung in Harmonie seyn.

242. Die Liebe ist frey und nothwendig zugleich; sie ist das Gefühl der vollkommnen Harmonie beyder Momente. Das Individuum findet die Liebe unwillkührlich in sich entstehend, es findet sich beseelt durch dieselbe; aber es erscheint sich auch selbst in ihr als die Seele, als das beseelende Vermögen des objektiven Daseyns, wodurch dieses als Symbolik des Selbstbewußtseyns gestaltet wird. — (Im Moment der Begeisterung setzte das Individuum sich noch nicht als Seele, als schaffender Grund des äussern Daseyns, sondern nur als Macht des Willens.) — Wenn nun das Individuum das, was es durch die Liebe in sich inne wird, auf das Ideal der Menschheit, auf die Gottheit, überträgt; so erscheint ihm diese unter der Bestimmungsform der **Allbeseelung**.

243. Weil alle Darstellung des Bewußtseyns ein synthetischer Akt, die Liebe aber Offenbarung des Darstellungsvermögens ist; so erscheint in ihr selbst eine Synthese, wodurch sie zur völligen Individualisirung

gelangt. Je nachdem das Gemüth, die Vernunft oder die Phantasie, in ihr hervortritt, spricht sie als Menschenliebe, als Freundschaft oder als Liebe beyder Geschlechter sich aus.

244. Durch die ursprüngliche Offenbarung der Liebe finden alle Individuen in sich das Streben zur Darstellung der Harmonie von Selbstheit und Allheit. Alle umfassen sich also hier als verbunden; aber nur auf allgemeine Weise, insofern sie wirksame Glieder des Staates sind, und dieselbe Aufgabe haben den Akt des Selbstbewußtseyns zu vollenden. Die Liebe in dieser Offenbarung erscheint als Menschenliebe überhaupt.

245. Das Individuum will sich aber auch als liebend erkennen, und hier erscheint die Liebe als Freundschaft. Die Freundschaft erfodert nicht blos, wie die allgemeine Menschenliebe, daß die Individuen gesinnt seyen dasselbe darzustellen; sie fodert auch ein reges sich Gegenübertreten der individuellen Freyheit, also eine Unterscheidung des Wollens unter Voraussetzung jener ursprünglichen Gesinnung. Die Unterscheidung des Wollens ist aber, wie wir gezeigt, Erkennen.

246. Das Individuum will nicht blos in Liebe sich erkennen, sondern auch als liebend sich darstellen, und hier erscheint die Liebe als Liebe beyder Geschlechter. Indem diese Liebe, in das Substrat der Natur eingehend, sich darin auf gegenbildliche Weise gestaltet, geben Mann und Weib Zeugniß, daß die Darstellung der Harmonie von Selbstheit und Allheit ihr Streben sey; sie erschaffen das Menschengeschlecht auf individuelle Weise.

247. Durch die Liebe wird das Selbstbewußtseyn des Individuums nicht vollendet; es kömmt hier noch kein symbolischer Ausdruck zu Stande, in dessen Daseyn die Idealität des Bewußtseyns wirklich ausgesprochen erschiene. Das Individuum muß also zunächst in das Streben übergehen, unter Anerkennung der Verbindung Aller, durch Liebe die Unterscheidung von Selbstheit und Allheit objektiv zu machen, und in diesem Streben findet es sich selbst sich als persönlich setzend, es wird seine Persönlichkeit inne. Persönlichkeit ist die Synthese von Sittlichkeit und Einsicht. Das sittliche Verhältniß ist nur ein Verhältniß des Wollens, es wird in ihm die Unterscheidung von Selbstheit und Allheit im Wollen anerkannt; durch die Einsicht werden die Gränzen dieser Unterscheidung in Bezug auf das Substrat des äussern Daseyns erkannt. Das persönliche Verhältniß ist hingegen ein Verhältniß des Bewußt-seyns, welches immer Wollen und Erkennen vereint. Persönlichkeit ist also die durch- und für-sich-selbst bestimmte und so sich objektiv werdende Sittlichkeit. Weil das Verhältniß der Persönlichkeit das der Unterscheidung von Selbstheit und Allheit hinsichtlich ihrer objektiven Darstellung ist, und weil dieß Verhältniß die Identität beyder voraussetzt; so bezeichneten wir Persönlichkeit als Innewerdung der Identität von Selbstheit und Allheit durch Phantasieerkenntniß, d. i., durch Erkenntniß, wie sie unter der Form der Phantasie oder des Darstellungsvermögens hervortritt.

248. Die Persönlichkeit erscheint so wie Sittlichkeit und Einsicht unter doppelter Bestimmung. Da näm-

nämlich hier die Unterscheidung von Selbstheit und Allheit eintritt; so muß einerseits das Individuum sich selbst als persönlich innezuwerden streben. Allein es kann dieß nur, indem es in diesem Streben zugleich die Gesammtheit von Persönlichkeiten umfaßt. Insofern das Individuum das Streben in sich darstellt, durch sich selbst zu bestehen, findet es sich in dieser Darstellung als selbstständig. Insofern das Individuum das Streben in sich darstellt für sich selbst zu bestehen, und also die Gesinnung der Gesammtheit in die seinige aufzunehmen, findet es sich in dieser Darstellung als wesenhaft.

Wenn nun das Individuum in dem Momente, wo sich ihm das Verhältniß der Persönlichkeit ergiebt, auf das Ideal der Menschheit, auf Gott, das, was es in sich innewird, überträgt; so erscheint ihm dieser in seiner Unbedingtheit unter der doppelten Bestimmungsform der Allwesenheit und Allselbstständigkeit.

249. Es ist klar, daß es keine Selbstständigkeit geben kann, welche nicht zugleich wesenhaft wäre. Denn will das Individuum sich durch sich selbst (als frey) setzen, ohne für sich selbst (als nothwendig) zu bestehen; so setzt es sich durch sich selbst, d. i., vermög seiner Freyheit als für ein Andres bestehend. Es giebt also freywillig seine Freyheit auf, indem es nicht sich selbst in der unbedingten Nothwendigkeit des Selbstbewußtseyns, sondern sich in einer andern fremden Nothwendigkeit, und umgekehrt diese fremde Nothwendigkeit in sich findet. Diese fremde, nicht auf sich selbst zurück —, sondern immer auf ein An-

dres gehende Nothwendigkeit ist aber die der Natur. Das Individuum setzt sich mithin als unselbstständig, indem es das objektive Daseyn in seinen Relationen, welches durchaus nur Substrat des Selbstbewußtseyns ist, zum Zweck an sich macht, und eine Identität der Freyheit und Naturnothwendigkeit zu produziren strebt. Die Freyheit erscheint dieser Naturnothwendigkeit gegenüber als grundlose Freyheit, als Willkühr, und die Darstellung der eignen Vernichtung der Persönlichkeit im Individuum erscheint als Egoism.

250. Die Darstellung der Persönlichkeit vollendet sich wie die der Liebe wieder in drey Momenten. Je nachdem das Gemüth, die Vernunft oder die Phantasie in ihr hervortritt, spricht sie als Genialität, Charakter oder als Originalität sich aus.

251. Als genialisch erscheint das Individuum, wenn es im Verhältnisse der Persönlichkeit, also in der Darstellung der Unterscheidung von Selbstheit und Allheit das Streben offenbart, die ursprüngliche Identität beyder kund zu thun. Dadurch nämlich bewährt es sich in seiner Selbstständigkeit zugleich als Genius der Menschheit, indem es den Verein Aller mit Allen, den auf reale Weise die Geschichte, auf ideale Weise die Religion ausspricht, als Seele des persönlichen Wirkens erscheinen läßt. Es wäre zu weitläufig, die gewöhnlichen empirisch-anthropologischen Bestimmungen auf unsere Ansicht zurückzuführen; doch ein paar Bemerkungen darüber! Nach jenen Bestimmungen ist Genie ein vorzüglicher Grad des Talents, und solchergestalt wird Genialität mehr auf das Erkennen bezogen. Allein die Unterscheidung von Verhältnissen,

oder die Einsicht, so wie die Darlegung der Harmonie von Selbstheit und Allheit, oder die Weisheit läßt das Individuum noch keineswegs als genialisch erscheinen. Die Anthropologen geben selbst zu, daß das Genie schöpferisch seyn müsse; also ist Genialität nicht die Innewerdung eines Verhältnisses des Erkennens, sondern des Thuns. Inwiefern finden wir aber das Thun eines Individuums genialisch? Nicht insofern es darin überhaupt das Streben ausdrückt, die Identität von Selbstheit und Allheit zu objektiviren (denn hier erscheint in seinem Thun das Verhältniß der Liebe); sondern insofern wir sein Thun dem unsern gegenüberstellen, also das Verhältniß der Persönlichkeit setzen, und nun gewahren, daß das Individuum in diesem Verhältniß die erwähnte Identität erschafft.

252. Wenn Genialität die die ursprüngliche Einigkeit zwischen Selbstheit und Allheit offenbarende Persönlichkeit ist; so spricht die die Unterscheidung zwischen Selbstheit und Allheit offenbarende Persönlichkeit sich aus als Charakter. Charakter zeigt das Individuum, indem es die Gränzen seines Thuns im Verhältnisse zum Thun der Gesammtheit bestimmt, und hiebey die Identität von Selbstheit und Allheit als leitende Gesinnung bewahrt. Charakter ist folglich die sich selbst erkennende Persönlichkeit.

253. Doch die Persönlichkeit ist nur durch- und für-sich-selbst bestimmt, wenn sie die Tiefe der Genialität mit der Schärfe des Charakters in einer Darstellung vereint, und hier erscheint sie als Originalität. Originalität ist individualisirte zum objektiven Bestehen gediehene Genialität und es kann in

ihr sowohl das Verhältniß der Genialität als das der Charakteristik vorwaltend erscheinen.

254. Das Verhältniß der Persönlichkeit ist nur das der objektiven Differenz zwischen Selbstheit und Allheit. Soll aber ein symbolischer Ausdruck zu Stande kommen, in dessen Daseyn die Harmonie des Bewußtseyns wirklich ausgesprochen liegt; so ist erforderlich, daß das Individuum auf bestimmte Weise in einer That seine Persönlichkeit und die Liebe, mit der es die Gesammtheit umfaßt, vereine. In dieser aktuellen Darstellung der Phantasie (des Bildungsvermögens) wird es sich selbst inne als kunstbildend. Die Synthese von Liebe und Persönlichkeit, indem sie aus dem Symbol der That widerstrahlt, und diese dadurch als ideale erscheinen läßt, wird dem Individuum offenbar als Schönheit.

255. Welches ist das Gefühl des Individuums im Momente der Kunstbildung? Es ist das der Seligkeit. Nur die wirkliche Darstellung der Harmonie von Selbstheit und Allheit beseligt. Liebe schafft nicht das Gefühl der Seligkeit, sondern nur das der Beseeltheit. Beseligend wird sie erst, indem sie die Kunst der Darstellung gewinnt, ohne diese verzehrt sie sich selbst. — Wenn nun das Individuum das Gefühl der Seligkeit auf das Ideal der Menschheit, auf Gott, überträgt; so erscheint ihm dieser im Momente der Kunstbildung unter der Bestimmungsform der Allseligkeit.

256. Die Kunstbildung vollendet sich, wie Liebe und Persönlichkeit, wieder in drey Momenten. Je nachdem das Gemüth, die Vernunft oder die Phantasie in ihr hervortritt, spricht sie als Lebenskunst,

als Kunst des Umganges oder als objektive Kunstdarstellung sich aus.

257. Jeder muß die Harmonie von Selbstheit und Allheit objektiv darstellen in der ganzen Entwicklung seines Bewußtseyns, also in der Geschichte seines Lebens, gleichwie in der Geschichte der Menschheit der Akt des Selbstbewußtseyns sich objektivirt. Hier herrscht also das Gemüth oder Willensvermögen in der Kunstbildung vor, weil das Individuum die Gesinnung hat, unmittelbar zugleich den immer fortschreitenden Geist der Gesammtheit in seine Darstellung aufzunehmen und also die Identität von Selbstheit und Allheit fortwährend kund zu thun. Dieß ist Lebenskunst, vermöge welcher Jeder die Bildung seines Zeitalters in sich ausspricht und sich einspricht in dieselbe.

258. In der Kunstbildung muß aber auch das Individuum sich als unterschieden erkennen von der Gesammtheit anderer Individuen. Dieß findet statt, indem es in Bezug auf äussere Verhältnisse in gesellige Berührung mit Andern tritt; hier entspinnt sich die Kunst des Umganges. Nur durch ein beständiges sich Gegenübertreten der Individualitäten, ohne daß hiebey die Gränzen der Harmonie zwischen Selbstheit und Allheit verletzt werden, entspringt ächte Geselligkeit; es entspringt hierdurch ein Wechsel und Austausch der Gesinnungen, wobey die ganze Fülle des Bewußtseyns sich eröffnet. Indeß da die Kunst des Umganges darauf beruht, immer die Gränzen der Berührung und Unterscheidung von Verhältnissen darzustellen; so kömmt hier noch kein Ausdruck zu Stande,

in dessen Daseyn die Harmonie von Selbstheit und Allheit symbolisirt erschiene.

259. Das Bewußtseyn des Individuums ist jedoch, wie gezeigt, nur dann vollendet, wenn es in einer bestimmten gegenbildlichen Schöpfung die erwähnte Harmonie kund macht, und hier tritt folglich die objektive Kunstdarstellung ein. Das Kunstprodukt ist der synthetische Ausdruck der Identität und der Unterscheidung zwischen Selbstheit und Allheit, und hiemit ist das Selbstbewußtseyn in der That vollendet, indem es seine eigne Ent-Aeusserung inne wird.

260. Zur leichten Uebersicht des §. 221-259. Gesagten wollen wir das Schema der Er-Innerungs-Momente des Individuums, so wie das der idealen Bestimmungsformen, die es in diesen Momenten Gott beylegt, hier anfügen.

A.

I. Gemüth:

1. Andacht.	2. Sittlichkeit.	3. Begeisterung.

II. Vernunft:

1. Wißbegierde.	2. Einsicht.	3. Weisheit.

III. Phantasie:

1. Liebe.	2. Persönlichkeit.	3. Kunstbildung.
a. Menschenliebe.	a. Genialität.	a. Lebenskunst.
b. Freundschaft.	b. Charakter.	b. Kunst des Umganges.
c. Liebe beyder Geschlechter.	c. Originalität.	c. Objektive Kunst-Darstellung.

B.

I. Gemüth:

1. Heiligkeit. 2. (a. Allgerechtigkeit. (b. Allgüte. 3. Allmacht.

II. Vernunft:

1. Allwahrheit. 2. (a. Allgesetzmässigkeit. (b. Allwissenheit. 3. Allweisheit.

III. Phantasie:

1. Allbeseelung. 2. (a. Allwesenheit. (b. Allselbstständigkeit. 3. Allseligkeit.

Schluß.

Wir haben nun die Hauptformen, in welchen der Akt des Selbstbewußtseyns sich vollendet, dargelegt; nur diese wollten wir hier erörtern. Nicht die Formen selbst zwar sind der Geist der Wissenschaft, sie sind nur ihr Körper; aber soll jener heiter und rein hervortreten, so ist vor allem nöthig, daß er eines gesunden Organismus sich erfreue. Sey die Ausführung eines Gemähldes auch noch so seelenvoll, seine Zeichnung hingegen unrichtig; wir werden uns dennoch überall in der Betrachtung gestört fühlen, so abgeschmackt es übrigens wäre, die Seele eines Bildes in die Richtigkeit der Zeichnung zu setzen. Es ist überhaupt die Form nicht um der Form willen. Darum können auch Formen den Geist nicht wecken, sondern dieser nur sich selbst; denn das Bewußtseyn ist ja wesentlich seine eigne That. Wenn man indeß bewiesen hat, daß und wie es diese sey; so ist damit so

viel gewonnen, daß das Bewußtseyn nicht mehr in den Fesseln ihm fremd scheinender Formen erlahmt, sondern, wo es regsam wird, als schaffender Geist einer Fülle von Verhältnissen durch- und für-sich-selbst klar erscheint. Darum ist die Erkenntniß der Formen für die Wissenschaft unumgänglich nothwendig. — Jener Beweis nun war die Aufgabe vorstehender Blätter; ob uns hiebey kein Irrthum befangen, darüber erwarten wir ruhig das Urtheil sachkundiger Männer.

Berichtigungen.

S. 4. Z. 13. st. Muse l. Musse; das. Z. 13. v. u. st. und Unbegreiflichkeit l. und der Unbegreiflichkeit. S. 12. Z. 3. st. Wunder und kann l. Wunder, kann. S. 13. Z. 8. fehlt S. 71. S. 15. Z. 3. st. Wo l. wo. S. 95. Z. 10. st. Unterschiedne l. Ununterschiedne. S. 99. Z. 8. v. u. st. müßten l. mußten. S. 102. Z. 11. v. u. l. hervor. S. 111. Z. 1 u. 2. st. Handlung mit l. Handlung nicht mit. S. 125. Z. 8. v. u. st. Categorien als l. Categorien der Modalität als. S. 129. Z. 14. st. Idee des Handelns l. Idee des Denkens. S. 163. Z. 13. st. durch l. der. S. 166. Z. 12. st. nur l. nun. S. 177. Z. 2. st. Zeit l. Intelligenz. S. 178. Z. 4. u. 6. v. u. st. müßte l. mußte. S. 180. Z. 6. v. u. statt x q. l. q. S. 187. Z. 16. ist nach „Bewußtseyns“ die Interpunktion wegzustreichen.

Andre minder bedeutende Fehler wird der Leser selbst gütigst zu verbessern ersucht.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schafberger, Friedrich

Kritik der Schrift Darstellung des Wesens der Philosophie des Herrn Friedrich Köppen nebst Darlegung der eignen Ansichten des Verfassers

Nürnberg 1813

Bibl.Mont. 4134

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10724434-0